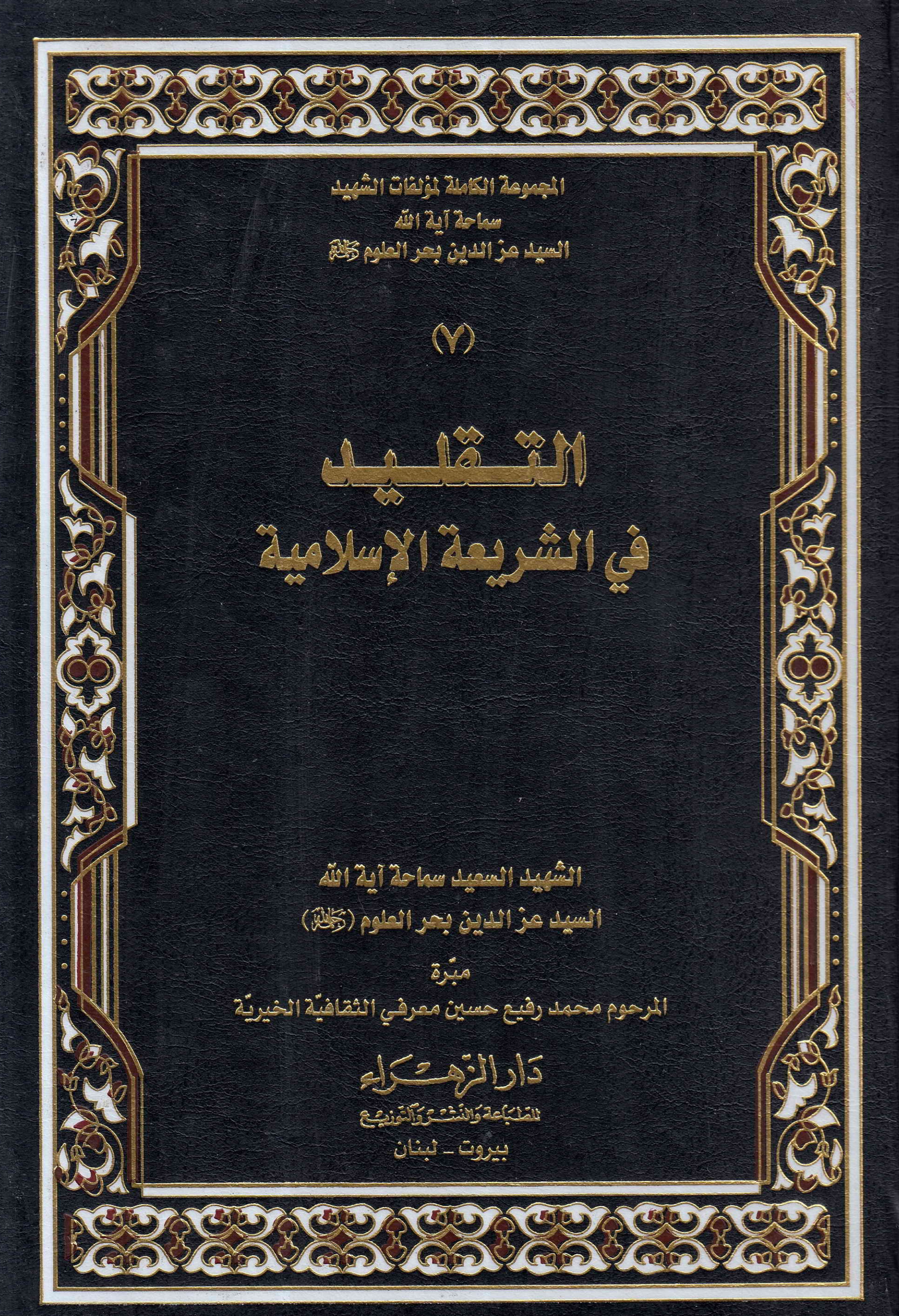

المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد
سماحة آية الله
السيد عز الدين بحر العلوم
(٧)
التقليد
في الشريعة الإسلامية
الشهيد السعيد سماحة آية الله
السيد عز الدين بحر العلوم
مبرّة
المرحوم محمد رفيع حسين معرفي الثقافية الخيريّة
دار الزهراء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان



التَّقْلِيْدُ
فِي الشَّرِيْعَةِ الْإِسْلَامِيَّة

المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد
سماحة آية الله
السيد عز الدين بحر العلوم (رحمه الله)
(٧)

التقليد
في الشريعة الإسلامية

تأليف
الشهيد سماحة آية الله
السيد عز الدين بحر العلوم (رحمه الله)

مبرّة
المرحوم محمد رفيع حسين معرفي الثقافيّة الخيريّة

دار الزهراء
للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان - بيروت

الطبعة الأولى

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ



بيروت . لبنان . حارة حريك . شارع المقداد . بناية الهدى
هاتف : ٧٢٧٧٦٤ ٣ ٠٠٩٦١ - ٥٥٤٠٩٤ ١ ٠٠٩٦١
e-mail: najaf_86@yahoo.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَالصَّلَاة وَالسَّلام عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ

مُحَمَّدْ وَآلِهِ الطَّيِّبين الطَّاهِرِينْ

مَـع الـكِتَـابْ

تؤكد المصادر الفقهية الإمامية بأنه يجب على كل مكلف عامي أن يرجع إلى مجتهد عادل ليأخذ منه أحكام دينه.

ومن هذا المنطلق الديني نشأت حاجة الإنسان المسلم إلى المجتهد الأعلم ليستمد منه أحكام دينه في مقتضيات حياته الخاصة والعامة.

فأصبحت المرجعية الدينية لا تنفك عن واقع الأمة المسلمة، وهي مرتبطة معه ارتباطاً وثيقاً فأفراد الأمة، يرون في وجود المرجع امتداداً إلى وجود الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) والذين هم امتداد لوجود المشرع الأعظم رسول الله(صلى الله عليه وآله). وهذا الاتصال الممتد يجسد لنا الارتباط الوثيق بين أفراد الأمة ومرجعها الديني يأخذ بأيديهم إلى ما فيه خيرهم على الصعيدين الديني والاجتماعي، ورغم هذا الارتباط الوثيق بالمرجعية فالكثير يجهلون الركائز التي يبتني عليها هذا المنصب، ومن ورائها المرجع الديني، والذي تتمثل به المسؤولية ومن أجل توضيح ذلك حدثت فكرة لدى بعض المعنيين بالشؤون الدينية تهدف إلى تأليف كتاب مفصل يتناول تحليل منصب المرجعية من جميع جوانبها الفقهية أو الاجتماعية.

ولتحقيق هذه الفكرة، تقرر إعداد بحوث متنوعة في أطار الموضوع القصد منها إعطاء فكرة واضحة عن التقليد، وأحكامه.

وكلّف بعض الكتاب ممن لهم الإطلاع في هذا المضمار للمشاركة في هذا الكتاب واقترح عليّ أن أكتب عن التقليد ودور المقلِّد في انتخاب المقلَّد.

ورسم الطالبون المنهج الذي يدور عليه كل بحث، وكان منهج بحثي على النحو التالي:

١- التقليد كظاهرة عامة في الحياة الاجتماعية في الرجوع إلى ذوي التخصص.

٢ - التقليد المذموم عقلاً، وفي القرآن الكريم.

٣ - التقليد الجاري في الحياة العامة وعند العقلاء والفرق بينهما.

٤ - ضرورة التقليد في الأحكام الدينية.

٥ - الأدلة الشرعية عليه.

٦- عدم جواز التقليد في أصول العقيدة.

٧- أهمية مسألة التقليد.

٨ - مسؤولية المقلِّد في اختيار شخص لمنصب المرجعية في التقليد.

٩ - الاختلاف مع الإخباريين في التقليد.

ورأيت لزاماً عليّ امتثال هذا الواجب الذي تفرضه متطلبات الجامعة العلمية في (النجف الأشرف) والذي كان لي الشرف في أن أكون أحد طلابها.

ولكن رأيت النقاط المحددة في هذا البحث لا تفي في إعطاء صورة واضحة عن مسألة مهمة كان لها حظ وافر من النزاع بين المذاهب الإسلامية لذلك وجدت متطلبات الموضوع تقتضي التوسع في البحث بشكل أوسع ليشمل بيان وجهة بقية المذهب في هذه المسألة، والمراحل التاريخية التي مرت بها قضية التقليد.

وحكمت ظروف خاصة على القائمين بهذا المشروع أن يصرفوا، ولو بصورة مؤقتة عن إخراج هذا المشروع.

وعندها رغبت بنشر هذا الموضوع، وإخراجه إلى حيز الوجود متوخياً من وراء ذلك إعطاء صورة واضحة عن دور المقلد في انتخاب مرجعه، وبيان لمحة عن شخصية المرجع الديني، والشروط التي لابد من استكمالها في الشخص الذي يقوم بهذه المسؤولية الدينية ويتصدى لهذا المنصب الخطير.

وبذلك أكون موفقاً في هذا المضمار، ومن الله أطلب العون وهو الموفق.

مع القارئ:

يتناول بحثنا هذا مسألة كان لها الحظ من الخلاف بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم تلك مسألة: التقليد في الأحكام الشرعية.

فنحن الآن على أبواب موضوع دقيق يلزمنا فيه عرض الأدلة التي يتمسك بها كل من القائل بالتقليد وعدمه ثم بيان وجهة نظر كل من الطرفين إزاء الأدلة التي عرضها الطرف الآخر لنخلص من وراء ذلك كله بالنتيجة المطلوبة، ولابد والحالة هذه، من أخذ الموضوع بعين الاعتبار بغض النظر عن كوننا من القائلين بالتقليد أو المانعين منه.

على أنه ليس من اليسير على الباحث أن يجرد نفسه عما يعتقده ويجنبها عن نزعاته الخاصة ليدخل إلى مثل موضوعنا الشائك فينظر إليه بمنظار البحث الصرف المجرد عن كل ميل واتجاه، والذي يؤدي بالأخير إلى الانعكاس الواضح على بحثه حينما يؤيد أحد الفريقين ويفند الطرف الآخر.

وعلينا إذن، والحالة هذه أن نلتمس من الباحث حينما يكتب والقارئ حينما يقرأ أن يجرد كل منهما نفسه عن الميول، ولو إلى حد ما، ويحكم حسبما يقتضيه وجدانه العلمي لا العاطفي، ويكون موضوعياً سواء في كتابته أو قراءته.

ولا يهمنا بعد ذلك أن يقول القارئ بالتقليد أو يمنعه إذا كان الميزان التقييمي هو البحث العلمي البعيد عن العواطف فالنظر حينئذٍ (لما يقال لا لمن يقول).

النجف الأشرف

عزالدين السيد علي بحر العلوم

رجب / ١٣٩٣ هـ

جوانب التقليد

اخترنا في بحثنا هذا (التقليد) أن نسير على ضوء التقسيم التالي :

البحث الأول - في معنى التقليد:

ويبحث في ذلك عن التحديد العلمي لمعنى التقليد على الصعيدين اللغوي والاصطلاحي، وأقسام التقليد، وتقليدنا موضوع البحث.

البحث الثاني - في حكم التقليد:

ويلاحظ في هذا البحث ما يتحمله التقليد من الحكم الشرعي، أو غيره.

البحث الثالث - في المقلَّد:

ويبحث في هذا الفصل عمن يصح أن يكون مرجعاً في التقليد بحيث يصح رجوع العامي إليه.

البحث الرابع - في المقلِّد:

وقد بين في هذا الفصل من هو الذي يجب عليه التقليد.

البحث الخامس - في المقلد فيه:

ويعني ذلك أن الرجوع إلى الغير هل يصح في كل حكم شرعي أو عقلي، وهل يعم العقيديات أم لا؟

البَحْثُ الأَوْل:

في مَعْنَى التَقْليدْ

التقليد لغة:

عرفت المصادر اللغوية التقليد بأنه: من القلادة التي في العنق.

ومنه (قلدته السيف القيت حمالته في عنقه فتقلده)[١].

ومنه أيضاً، (تقليد البدنة: أي يجعل في عنقها شيئاً يعلم أنه هدي)[٢].

(وقلده الوالي العمل فوضه إليه كأنه جعل قلادة في عنقه، وقلده في كذا تبعه من غير نظر، ولا تأمل)[٣].

وصرحت بعض المصادر اللغوية بأن (منه التقليد في الدين)[٤].

التقليد في الكتاب الكريم:

لم يرد التقليد وبهذا اللفظ والمادة في الآيات القرآنية ولكن في مقام ذم عملية الاتباع للغير من غير حجة في تلك التبعية بل مجرد اتباع صرف وردت عدة آيات في سور مختلفة، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:

---

(١) الزمخشري: أساس البلاغة/ ٣٤٧،٢ .

(٢) الزبيدي: تاج العروس، والجوهري: الصحاح/ مادة (قلد) .

(٣) الشرتوني: أقرب الموارد/ مادة (قلد) .

(٤) الزبيدي: المصدر المتقدم. والجوهري: الصحاح/ مادة (قلد) .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[١].

ويتكرر هذا الذم وبما يقارب هذا المعنى في أكثر من مورد من الكتاب الكريم[٢].

ولكن لدى ملاحظة الموارد المذكورة يتضح لنا أنها بعيدة عن التقليد الذي نبحث عنه من التبعية في الأحكام الشرعية لمن كان جامعاً الشروط المطلوبة (في مرجع التقليد)، وهو التقليد بمعناه الخاص بل أريد منه التبعية للغير في أصول العقيدة من دون حجة ولا دليل والمعبر عنه بالتبعية العمياء، وسيتناول بحثنا هذه الجهة بشكل أوسع إن شاء الله.

التقليد في السنة:

أما التقليد في السنة ولسان الأخبار فقد ورد على نحوين:

الأول: ما صرح فيه بلفظ التقليد.

الثاني: ما ورد التقليد فيه مشاراً إليه ومستوحى منها ذلك.

القسم الأول من الأخبار:

ما جاء عن الإمام العسكري (عليه السلام) من قوله: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[٣].

وقد ناقش الحر العاملي في رسائله المراد من لفظ التقليد الوارد في هذه الرواية حيث حمل التقليد فيها على قبول الرواية بمعنى: أن من كان من الفقهاء جامعاً لهذه الصفات فللعوام أن يقبلوا منه، إذا روى ونقل عنا وليس المراد من

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

(٢) وبالضبط كما يلي بيانه: المائدة: الآية ١٠٧، الشعراء: الآية ٧٤ و ١٣٦، الأعراف: الآية ٢٧، لقمان: الآية ٢١، سبأ: الآية ٤٣، الصافات: الآية ٦٩، الزخرف: الآية ٢٢.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ٢٧، ١٣١، ح٢٠، باب: عدم جواز تقليد غير المعصوم...، ط: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

قوله (عليه السلام): (أن يقلدوه) التقليد موضوع البحث من رجوع العامي إلى المجتهد ليتبعه في أحكامه الشرعية قال (رحمه الله):

(أقول: التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الرواية، لا قبول الرأي، والإجتهاد، والظن وهذا واضح)[١].

والجواب عن هذا الحمل: بأن أخذ الرواية وقبولها لا يسمى في العرف تقليداً ليطلق الإمام (عليه السلام) كلمة التقليد عليه لأن الراوي ليس إلاّ واسطة بين الشخص وبين المروي عنه. أما لو عمل الشخص السامع فقد قلد المروي عنه لا الراوي.

نعم: ينطبق التقليد على عمل العامي، والتزامه به لأنه يطبق عمله على فتوى مجتهده فهو قد قلده المسؤولية.

ولكن الذي يهون الخطب أن مناقشة صاحب الوسائل(قدس سره) مبنائية لأنها تعبر عن مذهبه، وهو إخباري فلابد له من هذا الحمل حيث لا يقول الأخباريون بالتقليد الذي يقول به الأصوليون. كما سيتضح لنا ذلك عند التعرض إلى حقيقة الخلاف بين الإخباريين والأصوليين في مبحث لاحق.

ومن الروايات التي اشتملت على لفظ التقليد ما جاء في رواية أبي بصير[٢] (قال: دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده، فقالت: جعلت فداك أنه يعتريني قراقر في بطني، وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، فقال ما يمنعك من شربه؟ فقالت: قد قلدتك ديني، فقال: فلا تذوقي منه قطرة)[٣].

وفي فروع الكافي بعد قول أم خالد (قد قلدتك ديني) أنها قالت: (فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد (عليه السلام) أمرني ونهاني، فقال يا

---

(١) المصدر المتقدم وسائل الشيعة/ ٢٧، ١٣١، ج٢٠، باب: عدم جواز التقليد غير المعصوم.

(٢) أبو بصير : قال في المستدرك والمراد بأبي بصير أبو محمد يحيى بن القاسم الاسدي، وعد من أفقه الأولين. وفي رجال الكشي، أن العصابة اجمعت على هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) وعد من جملتهم أبا بصير وقد توفي سنة ١٥٠ هجرية بعد وفاة الإمام الصادق (عليه السلام). لاحظ لذلك: القمي: الكنى والألقاب/ ١، ١٨ المطبعة الحيدرية.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ٢٥، ٣٤٤، ح٢، باب: عدم جواز التداوي بشيء من الخور...

أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة، وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرة منه) [(١)].

والجواب عن هذه الرواية:

أولًا: أنها مرسلة. فتسقط عن الاعتبار، وذلك لأن الشيخ يرويها عن بعض أصحابنا عن إبراهيم بن خالد فلا تصلح للاستدال بها في بحثنا.

وثانياً: إن التقليد الوارد فيها ليس التقليد الاصطلاحي، والذي هو موضوع بحثنا من تبعية الجاهل إلى العالم المجتهد بل هو رجوع إلى الإمام المعصوم والذي هو مصدر التشريع، للقطع بأن ما يقوله هو حكم الله في حق المكلفين فليس ذلك من موارد ضم كبرى إلى صغرى، واستنتاج لحكم شرعي كما هو المفروض في عملية الإجتهاد فلا معنى لأن يطلق على مثل هذا الرجوع إلى الإمام (عليه السلام) اسم التقليد الاصطلاحي، وهو الأخذ بقول المجتهد كحكم من الأحكام الظاهرية كما يعبدنا الشارع بالأخذ بالخبر الواحد - مثلاً -، بل الأخذ من الإمام هو القطع بالوصول لحكم الله لأن حديثه حديث النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

وثالثاً: إن ما ينفعنا من التمسك بالرواية لو كانت متضمنة للإطلاق، وبيان قضية كلية برجوع العوام إلى المجتهدين كما كان لسان الرواية التي يقول فيها الإمام (عليه السلام) (فللعوام أن يقلدوه) أما هذه القضية فهي قضية في واقعة ومفادها حكم جزئي فهي غير نافعة.

ورابعاً: إن غاية ما تعطيه هذه الرواية هو الدلالة على تقرير الإمام لأم خالد العبدية فيما فعلته من الرجوع إليه وتقليده بإلقاء المسؤولية على عاتقه إلاّ أن ذلك لا يدل إلاّ على مجرد الجواز والمشروعية لمثل هذا العمل دون الوجوب، والذي هو المطلوب فيما نحن فيه من تشريع عملية التقليد للعوام كقضية كلية تنقذ العامي من مشكلة ابتلائه بالأحكام الشرعية.

ويرد على هذا الجواب الرابع، أن نقول يكفينا ثبوت الجواز من الرواية لأن الواقع هو كون الجواز مساوقاً للحجية، والحجية مساوقة للوجوب لأن المراد

---

(١) الكليني: الكافي/ ٦، ٤١٣، ط: دار الكتب الإسلامية . طهران.

من الوجوب هنا ليس الوجوب التكليفي بل الوجوب الشرطي أو الإرشادي بمعنى عدم فراغ المكلف عن عهدة التكاليف المعلومة إجمالاً بدون اجتهاد أو تقليد أو احتياط.

القسم الثاني من الأخبار:

وهو ما تضمن الإشارة إلى التقليد، وهذا يظهر جلياً في كثير من الأحاديث الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)، والتي يلاحظ عليها الحث في إرجاع العوام إلى بعض من كان جامعاً لصفات المرجع المقلد، وإعطائهم درساً في هذا الخصوص لئلا يكونوا في حيرة من ناحية أمورهم الدينية.

ونستعرض في فصل آتٍ لهذه الناحية بشكل أوسع عند التعرض للأخبار الدالة على جواز التقليد، ولكن على سبيل المثال، نذكر خبراً واحداً لإعطاء صورة واضحة عن تعرض الأئمة (عليهم السلام) لجهة التقليد على سبيل الإشارة والتوضيح لا التصريح، فالإمام الصادق (عليه السلام) يصغي لأحد شيعته من الفقهاء، وهو يشرح طريقته في الإفتاء، وإدخال مذهب أهل البيت في جملة ما يبينه للسائل رعاية لحال التقية.

(يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) - لمعاذ[١] - بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج إني اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك، وهنا يجيبه الإمام قائلاً: (اصنع كذا فإني كذا اصنع)[٢].

---

(١) هو معاذ بن مسلم الهراء عده الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام). وقال عنه ابن خلكان في وفيات الاعيان: قرأ عليه الكسائي. وروى الحديث عنه وكان يتشيع وكان في عصره مشهوراً بالعمل الطويل توفي سنة ١٨٧ على الأصح. وترجم له المامقاني برقم (١١٨٨٥) ومن جملة ما قال فيه: وعن السيوطي في طبقات الشيعة أن معاذ بن مسلم شيعي من رواة جعفر، ومن أعيان النحاة، وأول من وضع علم التصرف .

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ١٠٨، ح٣٦ وغيره، باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث...

وفي وسائل الشيعة عقد الشيخ الحر العاملي (رحمه الله) باباً خاصاً ذكر فيه أخباراً عديدة يأمر الإمام الصادق (عليه السلام) فيها الناس بالرجوع لأشخاص معينين.

وفي البعض الآخر يسأل البعض من الإمام عن أشخاص يذكرهم طالباً تزكيتهم العلمية فيجيبه الإمام (عليه السلام) بأنهم تقاة وأنهم المأمونون على الدين والدنيا(١)، ويدّعي القائل بالتقليد بأن هذا النوع من الأخبار يرشدنا إلى أن هذا الحث والأمر منهم (عليهم السلام) هو من صغريات مسالة التقليد حيث يرجع العامي إلى المجتهد في الأمور الدينية، وإلاّ فما الفائدة في الإرجاع وعدم الأخذ بما يقوله ذلك الذي أمر العوام بالرجوع إليه.

وقد يعترض بأن هذا النوع من الإرجاع ليس من التقليد موضوع بحثنا بل هو من باب إرجاع الناس إلى رواة أحاديثهم خصوصاً، وفي بعضها يصرح الإمام(عليه السلام) بأن الشخص المسؤول عنه، مأمون، أو أنه ثقة، أو لولاه لاندرست أحاديث أبي.

والجواب عن ذلك، إننا نستعرض كاملاً لهذه الجهة ونشبعها بحثاً ونتصدى للإجابة على مثل هذا النوع من التوهم المذكور.

على أن هناك طائفة من الأخبار تصرح: بأن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به(٢).

وطبيعي، أن هذا الوزر ينتفي لو كان الإفتاء ناشئاً عن مدرك وخارجاً عن حدود الإفتاء بغير علم، وعلى المكلف الأخذ به لتحصيل الفراغ اليقيني من التكاليف الشرعية.

ويرد على هذا، بأن عدم الوزر على المفتي لو كان الإفتاء ناشئاً عن مدرك لا يلزم منه جواز أخذ المكلف الآخر بالفتوى وحجة تقليده له فالمجتهد الفاسق لا يحرم عليه أن يذكر رأيه المستند إلى مدرك شرعي، ولا يجوز لغيره تقليده،

---

(١) المصدر المتقدم، الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ٩، ح١، ط: الإسلامية.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ٩، ح١، ط: الإسلامية.

وعلى أي حال، بهذا النوع من الإشارة إلى التقليد يمكن القول بأن السنة الكريمة قد تعرضت لحال التقليد والإرشاد إلى ضرورة التفاف العوام حول فقهائهم، وأن هذا النوع من الإرشاد صورة واضحة عن عرض طريقة التقليد على أننا في الفصول الآتية، إن شاء الله، سوف نقدم بعض الأحاديث، والتي يدّعي القائلون بدلالتها على التقليد وضرورة الأخذ بهذا الطريق من قبل العوام.

التحديد العلمي لمعنى التقليد:

أما التقليد في المصطلح الأصولي فقد عرف بتعاريف مختلفة.

ولكن الذي يظهر من تلك التعاريف، أن نظرة الباحثين في التقليد كانت لدى البعض منهم بلحاظ المراحل التي تسبق عمل المكلف بفتوى الغير ورأيه أما البعض الآخر فقد نظر إلى التقليد من أطار عمل المكلف ووصول الموضوع إلى المراحل العملية.

والقسم الأول: فقد ذهب إليه كل من عرف التقليد بأنه: (قبول قول الغير المستند إلى الإجتهاد)(١). أو (قبول قول الغير في الأحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم)(٢). أو (قبول قول بلا حجة)(٣).

أما المحقق الآخوند فقد قال عنه: (التقليد هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات)(٤).

وبمثل ذلك قال السبكي من علماء الشافعية (التقليد أخذ قول الغير من غير معرفة دليل)(٥).

وقريب من هذا التعريف جميع التعاريف التي عبرت عن التقليد بالالتزام فقد قال الفقيه الطباطبائي: (التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد، وإن لم

---

(١) نقله الشيخ الأنصاري عن المحقق الكركي في جامع المقاصد، واختاره. جاء ذلك في رسالته (الإجتهاد، والتقليد).

(٢) المصدر المتقدم، نقلاً عن فخر المحققين.

(٣) الغزالي: المستصفى/ ٢، ١٢٣ .

(٤) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٥، طبعة إيران .

(٥) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٣٢ .

يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد)[١].

وإنما قلنا بأن هذا التعريف قريب من التعريف القائل بأن التقليد هو الأخذ أو القبول فذلك لأن الالتزام المتحقق بأخذ الرسالة وإن لم يعمل بعد بما فيها إنما هو نوع من الأخذ يصاحبه عقد القلب على العمل، بالفتوى. بينما اكتفى الباقون بالتعبير بالأخذ والقبول وغايتهم العمل وإن لم تحصل عند الآخذ صفة عقد القلب.

وفي النتيجة، يلتقي التعريفان في كونهما ينظران إلى التقليد في مرحلته السابقة على المرحلة العملية.

وأما القسم الثاني: فقد اختاره كل من عرف التقليد بأنه: (العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، أو معلومة، أو اعتماداً على رأي الغير أو استناداً إلى قول الغير على اختلاف في عباراتهم)[٢].

من قال بأن التقليد هو الأخذ والقبول يستدل:

استدل من ذهب إلى أن التقليد هو ما يسبق المراحل العملية، وأنه مجرد الأخذ والقبول دون العمل، بأن المكلف في مقام عمله لابد له من معذر يعتمد عليه فهو إما مجتهد يستند في عمله إلى اجتهاده، أو مقلد يرجع إلى تقليده ويرى تبعيته وأخذ قول المجتهد معذراً له في الواقع.

---

(١) السيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى بهامش مستمسك العروة الوثقى/ ١، ١٠ الطبعة الثالثة.

(٢) ذهب إلى هذا القول جماعة من الإمامية منهم العلامة الحلي(قدس سره) كما ذكر ذلك السيد الحكيم في مستمسكه، واختاره هو حيث قال: (فالمتحصل إذن التقليد عبارة عن العمل اعتماداً على رأي الغير) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى ١، ١١، ط٣. كما ذهب إليه من الإمامية المحقق الكمباني لاحظ عبارته في كتابه الإجتهاد والتقليد: ص١٠. وقال السيد الخوئي(دام ظله) في تعريفه: (التقليد عنوان من عناوين العمل وطور من أطواره وهو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل بحيث يكون قول الغير هو الذي نشأ منه العمل) لاحظ الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريرات لدرس آية الله العظمى السيد الخوئي.

أما من العامة فقد ذهب إلى هذا التعريف كل من العضدي والآمدي في أحكام الأحكام: ٤، ١٩٢. وابن الهمام في تيسير التحرير: ٤، ٢٤١. وقال به الخضري في أصول الفقه: ٤١٨. ومن الزيدية قال به الشوكاني في إرشاد الفحول: ٢٦٥.

إذن، فلابد للمكلف في مقام عمله من سبق مرحلة عليه، وهي إما الإجتهاد أو التقليد فيكون عمل العامي مسبوقاً بالتقليد دائماً، وعمل المجتهد بالإجتهاد، وهذا هو المطلوب. قال المحقق الآخوند (رحمه الله): (ولا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه - أي التقليد - عليه، وإلاّ كان بلا تقليد) (١). وعليه، فلا وجه لتفسير التقليد وتعريفه بما يخص المراحل العلمية.

وأجيب عن هذا الاشكال: (أن اللازم بحكم العقل إنما هو سبق تحصيل الحجة على العمل فعلاً كان أو تركاً تحصيلاً للمؤمن لا سبق التقليد لأنه بلا موجب فالعمل المستند إلى رأي الغير هو التقليد ولا إشكال فيه) (٢).

وقال المحقق الكمباني (رحمه الله): (كما إنه لا موجب لسبقه على العمل كما عن شيخنا الأستاذ(٣) نظراً إلى أنه لولاه لكان العمل بلا تقليد بل التقليد عنوان العمل استناداً إلى رأي الغير) (٤).

وأشكل ثانياً، بلزوم الدور لو أخذ العمل عنواناً إلى التقليد ببيانه: أن العمل حينئذٍ تتوقف مشروعيته على التقليد، وفي هذه الصورة لو كان التقليد متأخراً عن العمل لكان ذلك دوراً واضحاً.

وبتعبير آخر، إتيان العامي بأعماله متوقف على التقليد، فإذا كان تقليده متوقفاً على إتيان أعماله الشرعية لكان التوقف الدوري فيه واضحاً.

وجوابه: على ما ذهب إليه أستاذنا السيد الخوئي(دام ظله) من أن التقليد هو الاستناد إلى رأي الغير في مقام العمل (أن مشروعية العمل لا تتوقف على التقليد بل تتوقف على الاستناد إلى الحجة الدالة على المشروعية كفتوى المجتهد فإذا افتى بوجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وعلم بها المقلد يمكنه إتيان الصلاة بما أنها واجبة تعبداً ونفس الصلاة المأتي بها، كذلك يصدق عليها عنوان التقليد فلا دور) (٥).

---

(١) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٥ .

(٢) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة /١، ٣٧ .

(٣) وهو المحقق الآخوند الخراساني.

(٤) الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ١٠.

(٥) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ٣٧ .

القائلون بأن التقليد هو العمل أدلتهم:

الدليل الأول: (أن المكلف لو عمل على طبق رأي المجتهد بلا التفات إلى هذا البناء لم يكن عاصياً، وكان عمله صحيحاً ومجزياً)[١].

مع أنه على القول بأن التقليد هو الأخذ والقبول لا يكون ذلك مجزياً لعدم تحقق عنوان الأخذ والالتزام والقبول في صورة عدم الالتفات.

الدليل الثاني: (أن التقليد مفهوماً جعل الغير ذا قلادة ومنه تقليد الهدي. وهذا يناسب العمل استناداً إلى رأي الغير فإنه جعل العمل كالقلادة في رقبة الغير وأما مجرد البناء على العمل أو التعليم، أو أخذ الرسالة فليس جعلاً لشيء في رقبته حتى يكون جعله ذا قلادة)[٢].

مناقشة وتعقيب:

هل النزاع في التعاريف لفظي؟

بعد أن تعرض الشيخ الأنصاري لذكر التعاريف التي عرف بها التقليد عقب ذلك بقوله: (وهل ذلك كله اختلاف في التعبير ومرجعها إلى واحد، وهو تطبيق العمل أعني الحركات، والسكنات على قول الغير بإرجاع الكل إلى ظاهر لفظ العمل فيكون المراد من الأخذ، والقبول في مقام العمل، والمراد بالالتزام والتعبد بمقتضاه كما هو ظاهر لفظي الأخذ، والقبول، ولذا نسبه البعض إلى علماء الأصول، أو أنه اختلاف في المعنى، وأن المراد من الأخذ بقول الغير، وقبوله: هو الانقياد له وجعله حكماً في حق نفسه، والتوطين على العمل به عند الحاجة. والحاصل، أن التقليد في اصطلاحهم هو مجرد الإنقياد، والاستناد، والالتزام القلبي، أو العمل الجاري على طبق قوله أم يكون معناه مختلفاً فيه بينهم وجهان)[٣]؟

وقد ترك الشيخ الباب مفتوحاً ولم يرجح أياً من الوجهين المذكورين.

---

(١) الشيخ محمد تقي البروجوردي: نهاية الافكار/ ٤٨٥، تقريرات لدرس المحقق العراقي.

(٢) الكمباني: الاجتهاد والتقليد: ١٠، والكمباني: نهاية الدراية/ ٢٠٧ .

(٣) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ تعريف التقليد.

وقد تصدى بعض الإعلام للجمع بين هذه التعاريف المختلفة، وإرجاع الجميع إلى اعتبار التقليد هو العمل بقول المجتهد فقال: (وأما التعبير بالأخذ في كلام الجماعة - كما سبق - فالظاهر أن المراد منه العمل كما في كثير من المقامات مثل الأخذ بما وافق الكتاب، والأخذ بما خالف العامة والأخذ بقول أعدلهما، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات. إلى غير ذلك مما هو كثير ولعله المراد من القبول المذكور في كلام بعضهم) [١]. وقال أيضاً: (ولكن الاختلاف، وإن كان لأول نظرة ظاهراً في الاختلاف في معنى التقليد ومفهومه إلاّ أن عدم تعرضهم للخلاف في ذلك مع تعرضهم للكثير من الجهات غير المهمة يدل على كون مراد الجميع واحداً، وأن اختلافهم بمحض التعبير وظاهر القوانين أن مراد الجميع واحد هو العمل) [٢].

ويرد على هذا الجمع:

أولًا: إن الأخذ في اللغة هو (خلاف العطاء، وهو أيضاً التناول) [٣] فهو بناءاً، على هذا التعريف شامل لما كان عملاً، أو قبولاً، أو انقياداً فكله أخذ في المصطلح اللغوي لأنه خلاف العطاء.

وعليه فالأخذ في الفقرات المذكورة: من الأخذ بما وافق الكتاب، وبما خالف العامة، أو بقول أعدلهما، وغير هذه من الموارد مما يشمل ما لو كان الأخذ بجارحة، أو قبولاً، وانقياداً بغير عمل فلو كان الفقيه مبتلياً بالواقعة، وكان مضطراً إلى إجراء قواعد التعارض بين الخبرين، وأخذ بالخبر الذي كان موافقاً للكتاب فالأخذ يكون بمعنى العمل - **وتارة** - لا يكون كذلك بأن لا يكون لا هو، ولا مقلده مبتلياً بالواقعة، فترجيح أحد الخبرين في نظره بما خالف العامة لا يكون تقبلاً بذلك الترجيح وانقياداً له، وإن لم يعمل لا هو، ولا مقلده بذلك فليس الأخذ، إذن الوارد في الفقرات المذكورة بمعنى العمل بل بمعنى شامل لهما معاً.

(١-٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى ١/ ١١ - ١٢، ط٣ .
(٣) الزبيدي: تاج العروس/ مادة (أخذ).

ثانياً: إنه كيف يكون الاختلاف بين هذه التعابير المذكورة من الأخذ والقبول والعمل هو محض التعبير في الوقت الذي توجد ثمرات فقهية تترتب على كل من هذه التعاريف.

فالقائلون بكفاية الأخذ، والقبول يطلقون على المكلف الأخذ بقول مجتهده، وإن لم يعمل به بعد: مقلداً، بينما لا يطلق عليه الفريق الذي يعرف التقليد بالعمل: مقلداً لأنه بعد لم يعمل بشيء. وتظهر ثمرة هذا، فيما لو مات المجتهد في هذه الحالة فإن هذا الشخص مقلد في نظر الفريق الأول، وليس بمقلد في نظر الفريق الثاني. (فلو كنا ممن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت لكان علينا أن نلزم هذا المكلف بالبقاء على تقليد صاحبه - بناءاً على المفهوم الأول - لصدق عنوان التقليد على التزامه، ونلزمه بتقليد الحي - على المفهوم الثاني - لعدم صدق عنوان التقليد على التزامه، وذلك لعدم اقترانه بالعمل على وفق آرائه)[١].

ويجاب عن هذه الثمرة: بأن القول بظهور الثمرة في مسألة البقاء على تقليد الميت ليس صحيحاً لأن عدم جواز تقليد الميت ابتداءً إما لأجل الإجماع، وإما لظهور الأمر بالسؤال في حياة المسؤول منه عند السؤال وواضح أن الملتزم برأي شخص إذا مات ذلك الشخص قبل أن يعمل الملتزم برأيه لا يوجد مانع يمنع عن بقائه على موقفه اتجاه ذلك الشخص مهما قيل في معنى التقليد لأن القدر المتيقن من الإجماع غير هذا المورد وظهور الأمر في الحياة عند السؤال وأخذ الفتوى محفوظ أيضاً.

ثالثاً: إن نسبة إرادة العمل من التقليد لدى الجميع تخالفها عبارة الكفاية عن الشيخ الآخوند المصرحة بالاختلاف فقد قال كما في بيانه: (ولا وجه لتفسيره- أي التقليد - بنفس العمل ضرورة سبقه عليه، وإلاّ كان بلا تقليد)[٢].

ومع هذه الصراحة هل بالإمكان أن نقول أن مراد الجميع ومنهم صاحب الكفاية (رحمه الله) في عبارته المذكورة من التقليد هو العمل؟

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٤٠ .

(٢) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٥ .

وهذا هو الفقيه الطباطبائي يصرح قائلاً: (بأن التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد)[١].

إن هذه العبارة ناظرة إلى التقليد من حيث المرحلة التي تسبق العمل فنفس أخذ الرسالة يكفي - بناءاً على هذا - لتحقق التقليد ومع هذا فهل في البين مجال ليقال: إن مراد الجميع من القائلين بالأخذ والقبول، والالتزام هو العمل، والوصول إلى المراحل العملية.

على أننا لا ننكر أن الجميع يهدف إلى شيء واحد، وهو أن الغاية من هذه التبعية إنما هي النظر إلى مرحلة العمل وإنقاذ العامي من حيرته في مجال عمله بالنسبة إلى الأحكام الشرعية.

ولكن لا ينافي أن البعض من العلماء يرى تحقق التقليد، وإن لم يعمل بعد.

فيكون الاختلاف بين التعاريف واضحاً وتظهر نتائجه مثمرة في بعض الحالات كما تقدم بيانه.

لقاء بين الاصطلاحين:

ويذهب الكثير من علمائنا إلى عدم الفرق بين المصطلحين: اللغوي، والأصولي بالنسبة إلى التقليد، فالتقليد في نظر أهل اللغة ليس إلاّ تفويض الأمر إلى الغير كأنه جعل أعماله قلادة وشح بها عنق الغير.

فالعامي يطوق مجتهده الذي يراه جامعاً لشروط المرجع الديني بأعماله، وهو يلقي المسؤولية المذكورة على عاتقه، وقد عرفت مما سبق، أن بعض هذه المصادر اللغوية صرحت بأن التقليد هو تفويض الأمر إلى الغير والتبعية للمقلد من غير نظر لا تأمل، وهذا نفس ما يقصده الفقيه والأصولي من قوله التقليد هو قبول قول الغير، أو أنه التزام بقول الغير، أو الاستناد إلى قول الغير، أو العمل بقول الغير على اختلاف عباراتهم.

---

(١) السيد اليزدي: العروة الوثقى/ مسألة من أحكام التقليد.

فالقضية ترجع بنظر الطرفين إلى أن التابع يجعل المتبوع مصدراً لأعماله وسبباً لها فإن كانت التبعية في الأمور الدينية، والأحكام الشرعية كان ذلك تقليداً خاصاً، وإن كانت التبعية في أمور أخرى، وفي بقية المجالات كان ذلك تقليداً عاماً، ومحاكاة من التابع للمتبوع فيما ذهب إليه.

قال سيدنا الأستاذ الخوئي(قدس سره): (إذن، الاصطلاح الدارج واللغة متطابقة على أن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل)[١].

أقسام التقليد:

بالإمكان أن نقسم التقليد إلى قسمين عام، وخاص:

التقليد بالمعنى العام: والمراد به هو ما يعطي نتيجة عملية المحاكاة فإن الإنسان ربما يحكي عمل شخص آخر ويشابهه في فعله سواء كان ذلك عن التفات إلى هذه العملية أم لا.

ففي اللغة المحاكاة: (شابهه، وفعل مثل فعله، وهيئته يقال: فلان يحكي الشمس، ويحاكيها)[٢]؟

والمحاكاة كما يراها علماء الاجتماع هي عملية مفاجئة تحدث من غير روية، ومن غير إرادة جازمة بل هي مطاوعة طبيعية بفعل تأثير متحرك آخر كتثاؤب الواحد إذا تثاءب الآخر فإذا حياك شخص بيده حييته وأنت مشغول البال، وهكذا نرى الاطفال يتعلمون من كبارهم كلما يعملونه ويتعلمون التلفظ والحركات والسكنات ويتعلمون كيف يسيرون في هذه الحياة آخذين من قانون المحاكاة مبدأ يسيرون عليه، ويطلق على هذه التبعية اسم التقليد العام فيقال: لفلان مقلد لفلان في الظهور أمام المجتمع بالأخذ بعاداته الخاصة أو بمظهره الخارجي وحتى في طريقة الألفاظ، وتكلمها.

وبهذا تلتقي عملية المحاكاة مع عملية التقليد بحسب المفهوم اللغوي حيث يقول اللغويون قلده في كذا تبعه من غير نظر، وتأمل.

---

(١) الشيخ ميرزا علي الغروي: الإجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى/ ٧٩.
(٢) الشرتوني: أقرب الموارد/ مادة (حكي).

أما بأي شيء تبعه؟ فهذا ما لم يحده المفهوم اللغوي بل جعل الباب مفتوحاً على مصراعيه في كل تبعية يراها التابع لمتبوعه سواء كانت في أصول، أو فروع، أو حركات، أو سكنات خارجية فكل تبعية في نظر اللغة عملية تقليدية.

والتقليد بهذا المعنى أمر ملازم لكل أحد فإن سنة الطبيعة قاضية على البشر بأن يقلد أحدهم الآخر في شتى الأمور بل بالإمكان أن نترقى، ونقول إن هذه العملية لا اختصاص لها بالإنسان بل تشمل كل الحيوانات فصغار الحيوان كالإنسان يحاكي الكبار في جميع الحركات كالطيران والمشي وما شاكل وتبدأ عملية التعليم هذه للصغار منذ أن تفتح عيونهم على النور.

التقليد بالمعنى الخاص:

والمراد به السير في الأحكام الدينية على طبق ما وصل إليه اجتهاد شخص آخر بعد أن وجدت فيه كافة الشروط التي تخول العوام من الرجوع إليه، ومن دون الوقوف على مدارك الحكم الذي اجتهد فيه المتبرع ويخرج بهذا التقليد الخاص عن نطاق المحاكاة العامة، والتي قد تصدر من الشخص بدون إرادة جازمة كما في التثاؤب، أو رد التحية الصادرة من شخص مشغول الذهن.

الاتباع:

وربما يفرق بين التقليد المذكور بمعناه الخاص وبين عملية الاتباع الحاصلة من سلوك أحد الشخصين لما ذهب إليه الآخر، ولكن بعد الإطلاع على الدليل الذي استند عليه المتبوع في حكمه المذكور فالتلميذ يتبع استاذه في نظرية علمية، ولكن بعد الاقتناع بالأصول التي تركزت عليها تلك النظرية وقبولها على نحو يكون هو الذي استند إليها ابتداءً فهذا اتباع من التلميذ لأستاذه، ولكن على أساس ما تبين له من الدليل على صحة مدعاه.

التقليد موضوع البحث:

ومن خلال هذا العرض لقسمي التقليد اتضح لنا أن التقليد الذي نقصده ونبحث عنه في هذه الدراسة ليس بمعناه العام الواسع النطاق، والذي يعبر عن عملية المحاكاة بشكلها الواسع ولا بمعنى الاتباع الناشيء من معرفة الدليل، بل

المراد من التقليد موضوع بحثنا، هو التقليد بمعناه الخاص، وهو التبعية في الشؤون الدينية حيث يقلد المكلف من هو جامع لشروط الإجتهاد فيتبعه في أحكامه ويوشحه بها كما يوشح العنق بالقلادة وبهذه التبعية في حقل الأحكام الشرعية جاز لنا أن نسمي تقليدنا هذا تقليداً خاصاً لأن المكلف حينما يتبع المجتهد في الأحكام التي أدى إليها اجتهاده لم يكن قد تبعه فيها محاكاة له في الأعمال التي يسير عليها ذلك المجتهد من ناحية أحكامه الشرعية بل تبعه طبقاً لشروط وجدها كامنة في مجتهده بينما فقدها الآخرون فكانت المؤهلات لذلك المجتهد تلك الشروط المكتملة فيه هي الركائز التي بنى عليها المكلف العامي، وتوشيح مجتهده بأعماله الدينية، وليست هي عملية محاكاة صرفة ترجع إلى اختيارات جانبية، ودوافع نفسية لا تخضع لشروط معينة على المكلف.

البَحْثُ الثَاني:

فِي حُكْم التَّقْلِيدْ

حكم التقليد:

اختلفت كلمة المسلمين في حكم التقليد في المسائل الشرعية على أقوال: وبالإمكان حصر تلك الأقوال، وإرجاعها إلى ثلاثة:

القول بالتحريم مطلقاً.

والقول بالوجوب مطلقاً.

والقول بالتفصيل.

التقليد والقول بتحريمه:

ويراد بذلك أن التقليد في الأحكام الشرعية غير جائز لكل أحد، ولابد لكل مكلف أن يجتهد لنفسه، وعلى مقدار طاقته في الوصول إلى الحكم الشرعي.

رأي الإمامية في التحريم:

لم يذهب من الإمامية إلى هذا القول من يعتد به وبالإمكان استفادة ذلك من عبارة الشيخ الأنصاري في بحثه عن حكم التقليد إذ يقول: (وينسب إلى بعض مخالفينا القول بالتحريم)[1].

---

(١) الشيخ الأنصاري: رسالة الإجتهاد والتقليد/ مبحث حكم التقليد.

ولو كان من الإمامية من يقول بالتحريم لما نسب الشيخ الأنصاري في عبارته المذكورة إلى بعض مخالفينا، والمقصود بهم غير الإمامية من المذاهب الباقية بل لكان اللازم التنبيه عليه.

ولكن الشيخ الكمباني (قدس سره) صرح بوجود مثل ذلك عند الإمامية حيث قال: (فالمعروف بين الأصحاب جواز التقليد والمنسوب إلى بعضهم تحريمه)[١].

ولكن عند التعرض لبيان وجهة نظر الإخباريين سيتضح لنا مدى صحة هذه النسبة.

وهل أن الإخباريين ممن يقولون بحرمة التقليد لكل أحد كما هو مفروض القول بالتحريم المطلق أم لا بل هم من القائلين بحصر التقليد على طبقة خاصة لابد من أخذ الأحكام الشرعية منهم؟ فإلى ذاك البحث في فصل قادم إن شاء الله.

رأي أهل السنة في التحريم:

وتحريم التقليد هو مذهب جماعة من أهل السنة كما صرح بذلك الشوكاني بقوله: (وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً قال القرافي: مذهب مالك، وجمهور العلماء وجوب الإجتهاد وإبطال التقليد)[٢].

والشوكاني نفسه، وهو من الزيدية يتحامل بشدة على من يقول بجواز التقليد [٣].

وأما ابن حزم، وهو من الظاهرية فقد قال في هذا الخصوص: (فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها من التوحيد والنبوة، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة، والمفاضلة، وجميع العبادات والأحكام) [٤].

أما ابن عربي، فقد قال: (التقليد لا يجوز عندنا لا تقليد حي، ولا تقليد

---

(١) الشيخ الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ١١ .

(٢) الشوكاني: ارشاد الفحول/ ٢٦٧ . ٢٦٨.

(٣) المصدر المتقدم/ ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٤) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام/ ٥، ٨٦١.

ميت ويتعين على السائل أن يقول له: أريد حكم الله، أو حكم رسوله في هذه المسألة) [١].

ونقل ابن حزم عن مالك، ما ذهب إليه من منع التقليد فقال: (فهذا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعي، وأبو حنيفة، وقد روى المزني [٢] عن الشافعي في أول مختصره انه لم يزل ينهى عن تقليده، وتقليد غيره) ولذلك عقب الشوكاني قائلاً: (وبهذا نعلم أن المنع إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور)[٣].

ومن الغريب أن يشدد هؤلاء على الناس أمر التقليد!! فماذا يعمل العوام وهل يلزم كل مكلف أن يجهد نفسه لتحصيل درجة الإجتهاد؟ وهذا أمر ليس باليسير تحقيقه، وما معنى قول ابن حزم: (فعلى كل مكلف أن يجتهد لنفسه في أمور دينه، ويعمل بما أداه إليه اجتهاده) [٤]؟

ويدرك القائلون بهذه المقالة الصعوبة التي تواجه المكلفين في إلزامهم بترك التقليد ولهذا نرى ابن حزم يتساءل قائلاً: (فإن قال قائل: فكيف يصنع العامي إذا نزلت به نازلة؟ ويجيب على ذلك، بإنا نكلف العوام الإجتهاد، ولكن يختلفون في كيفية الإجتهاد فلا يلزم المرء إلاّ مقدار ما يستطيع عليه. إلى قوله. فعلى كل أحد حظه من الإجتهاد ومقدار طاقته منه فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه أن يقول له هكذا أمر الله، ورسوله؟ فإن قال له: نعم أخذ بقوله، وإن قال: لا، أو قال له هذا قولي، أو قول مالك، أو ابن القاسم، أو أبي حنيفة أو انتهره، أو سكت عنه فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه، وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء) [٥].

---

(١) وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٦٧٣ .

(٢) أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن عمرو بن إسحاق المصري الشافعي الفقيه النحوي صاحب كتاب المختص في فروع الشافعية، وهو أول من صنف في مذهب الشافعي، توفي بمصر سنة ٢٦٤ قال عنه ابن النديم (ولم يكن في أصحاب الشافعي أفقه من المزني). لاحظ لذلك: القمي: الكنى والألقاب/ ٣، ١٥٧ . ١٥٨.

(٣) الشوكاني: المصدر السابق: ٢٦٧ . ٢٦٨ .

(٤) ابن حزم: المصدر المتقدم/ ٥، ٨٦٢.

(٥) المصدر السابق/ ٥/ ٨٦٢ .

أما الشوكاني، فقد أرجع المكلف العامي إلى الله، ورسوله في الكتاب والسنة وإلاّ فبما يظهر للمكلف من الرأي، واستشهد بقضية إرسال رسول الله(ﷺ) معاذ في واقعة معروفة [١].

وعن مالك نقل ابن حزم قوله: (أنا بشر أخطيء، وأصيب فانظروا في رأي فما وافق الكتاب، والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه) [٢].

ولنا مع القائلين بهذا الرأي لقاء عند التعرض لأدلة القائلين بمنع التقليد.

القول بوجوب التقليد مطلقاً:

وتذكر المصادر السنية القائلين بالوجوب فتصنفهم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: تقول بوجوب التقليد لكل أحد، وعدم جواز الإجتهاد.

قال الغزالي: (وذهب بعض الحشوية أن طريق معرفة الحق، والتقليد، وإن ذلك هو الواجب وأن النظر والبحث حرام)[٣].

وقال الشوكاني: (وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال: يجب مطلقاً، ويحرم النظر، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم، وعلى غيرهم فإن التقليد جهل وليس بعلم)[٤].

أما الإمامية فلم يذهب أحد منهم إلى هذا القول عدا ما يظهر من الإخباريين الذين يظهر من مذهبهم عدم جواز الإجتهاد، ولزوم اتباع المجتهد في نقل الحكم على طبق ما في الكتب الأربعة من الأخبار.

الطائفة الثانية - من القائلين بوجوب التقليد:

ويقصر هؤلاء وجوب التقليد على ما بعد الأئمة الأربعة الذي وقع الاتفاق

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول/ ٢٦٨.

(٢) الغزالي: المستصفى/ ٢، ٣٨٧، طبعة بولاق.

(٣) المصدر المتقدم المستصفى/ ٢، ٣٨٧.

(٤) الشوكاني: المصدر المتقدم/ ٢٦٧ .

على تسليم اجتهادهم من قبل علماء السنة، وجواز تقليدهم فلم يجوزوا الإجتهاد بعدهم[١].

ولا يقول الإمامية بهذا الرأي بل يعتبرونه كسابقة من المنع حيث ذهبوا إلى القول بحرية الإجتهاد، وعدم جواز التقليد لمن تتوفر في حقه شروط الإجتهاد من غير أن يفرضوا على العوام لزوم التقليد ولا على من يجد في نفسه الكفاءة أن لا يجتهد، أو يعرض نفسه إلى ميادين الإجتهاد كما سيظهر ذلك من القول الأخير وهو:

القول بالتفصيل:

ويدور هذا التفصيل بين من تتوفر لديه شروط الإجتهاد وبين العامي الذي لم يصل إلى هذه الدرجة، فيقال: بعدم جواز تقليد الأول، بينما يلزم الثاني به، ولذلك يكون البحث في مرحلتين:

الأولى: وتتعلق بالمجتهد.

الثانية: ونبحث فيها حال المكلفين غير الواصلين إلى رتبة الإجتهاد.

المجتهد وتقليده لغيره:

ولا يسعنا تناول هذه الجهة بالبحث مفصلاً لأنا سنتطرق إليها بنحو موسع عند البحث عن حالات المقلد، وأنه هل يجوز لمن تتوفر فيه شروط الإجتهاد أن يقلد غيره أم لا؟

ولكن بقدر ما يتعلق بالمقام من البحث نقول:

نقل الشوكاني عن كثير من مذاهب العامة القول بتحريم التقليد لمن تتوفر فيه الشروط المطلوبة في المجتهد[٢].

وكذلك يتفق الشيعة مع غيرهم في هذا القول إذ من المحتمل أنه يجب على هذا

---

(١) لاحظ بدران أبو العينين: أصول الفقه/ ٤٨٥، وزكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي/ ٣٦٢.
(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول/ ٢٦٧ .

المجتهد أن يجتهد ويكون الإجتهاد في حقه واجباً عينياً لتمكنه من تحصيل العلم بالأحكام، وحينئذٍ، فيحرم عليه التقليد لإنصراف أدلة الجواز عنه لأن الظاهر من أدلة جواز التقليد اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام.

العامي وتقليده للمجتهد:

ويراد من العامي من لم يصل إلى رتبة الإجتهاد، ولم يجد في نفسه القدرة الكافية على استنباط الأحكام الشرعية فالشيعة يلزمون العامي بالأخذ من المجتهد لتصوره إلى أحكامه الشرعية إلاّ بذلك، أو بالأخذ بالاحتياط أو التعلم لتكون له القدرة الكافية على الإجتهاد، وفي كلا هذين الطريقين من المشقة والحرج ما لا يمكن تكليف العوام بهما على نحو الإلزام.

وهكذا يتفق الكثير من بقية المذاهب مع الشيعة في هذا الرأي حيث يقول الكثير منهم بلزوم التقليد للمكلف العامي إلاّ أن الغالبية من السنة تقيد العوام بالرجوع إلى أشخاص معينين وقع الاتفاق على اجتهادهم من قبل السنة، وأنه لا يجوز الرجوع إلى غيرهم.

قال الشوكاني: (وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة)[١].

وعبر عنه بعضهم (بأنه قول كثير من أتباع الأئمة وأنه اختار هذا كثير من المحققين)[٢].

وسنتعرض إلى إعطاء صورة واضحة عن هذا الإلزام الذي قضى على حركة الإجتهاد عند أبناء السنة، وإماتة روح الإجتهاد فيما بينهم، وتعطيل الحركة العلمية لديهم وحيث ألزم علماء السنة من الفقهاء، والأصوليين العوام بلزوم التقليد للأئمة لم تتعرض مصادرهم إلى نوعية هذا الإلزام، والوجوب، وهل أن الملزم إلى العامي بالاتباع هو الشارع المقدس، أو العقل، وإن كان الذي يظهر من إستدلالهم بالآيات الكريمة، والأخبار أن الوجوب، والإلزام في ذلك شرعي.

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول/ ٢٦٧ .

(٢) وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٦٧٣ .

أما مصادر الشيعة فقد تعرضت لبيان حقيقة هذا الوجوب وذكرت وجهة نظر الاختلاف فيه من الوجوب الشرعي، أو العقلي، أو الفطري.

القائلون بالوجوب الشرعي النفسي:

وقد قرر هذا الوجوب من قبل القائلين به على النحو التالي:

إنه (لا وجه له سوى توهم أن تعلم الأحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد: من أن طلب العلم فريضة، وقوله عز وجل: ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١].

وغيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلي وتبعه بعض المتأخرين[٢].

والجواب عنه: بأن تمامية ما ذكر موقوفة على تفسير التقليد بأخذ الفتوى وأما بناءاً على تفسيره بالعمل فلا يمكن إثبات وجوبه بالأدلة المذكورة من وجوب السؤال، والتعلم، وغيرهما. على أن القول بالوجوب النفسي يستلزم القول باستحقاق المكلف لعقابين عند تركه التقليد.

أحدهما: على تركه الواقع.

ثانيهما: على مخالفة هذا الوجوب النفسي للتقليد، ولا يقول بذلك أحد بل هو وجوب يستحقه المكلف ناشيء عن عدم امتثاله للتكليف الشرعي.

القائلون بالوجوب الغيري:

ويصوره القائل به: بأن التقليد هو الطريق الموصل إلى امتثال الأحكام الشرعية وإذا توقف الواجب عليه كان واجباً مقدمياً.

والجواب عن هذا القول:

أولًا: إن وجوب التقليد على هذا مبني على القول بوجوب ما يتوقف عليه

---

(١) سورة النحل: الآية، ٤٣ .

(٢) الشيخ ميرزا علي الغروي: الإجتهاد والتقليد من تنقيح العروة الوثقى/ ١٦ .

الواجب وجوباً شرعياً وليس ذلك مما يقول به الكل بل الكثير ينكر القول بوجوبها وجوباً شرعياً بل يرى أنها واجبة بالوجوب العقلي، وتحقيق ذلك موكول إلى محله.

وثانياً: إن ملاك الوجوب الغيري هو التوقف من ذي المقدمة عليها ليقال بترشح الوجوب شرعاً من أحدهما إلى الآخر، ولا توقف في البين إذ بإمكان المكلف أن يصل إلى الحكم الشرعي بأحد طريقين، وهما الإجتهاد، أو الاحتياط.

وقد يقال: بأن المقدمة المذكورة ليس التقليد بعنوانه فقط بل المقدمة هو أحد هذه الطرق الثلاث لا على التعيين وعلى ذلك فالتوقف حاصل على أحد هذه الطرق الثلاث الاحتياط، أو التقليد، أو الإجتهاد.

والجواب عن ذلك: بأن الإتيان بالواجب الشرعي، وامتثال الحكم لا يتوقف على أحد هذه الثلاثة أصلاً لأن المكلف لو أتى بصلاة الظهر (صدفة) يوم الجمعة دون أن يستند إلى اجتهاد، أو تقليد أو احتياط وكانت في الواقع هي الواجبة فقد حصل منه الامتثال، وإنما الذي يتوقف على أحد هذه الثلاث احراز الامتثال لا نفسه والإحراز واجب عقلي لا شرعي.

القائلون بوجوب التقليد فطرياً:

ويقرر وجوب التقليد بأنه مما تمليه الغريزة الإنسانية حيث يندفع الفرد بدافع من حب النفس إلى تجنب كل ما يحيط بها من الأخطار والبعد عن كل ما يؤدي بها إلى الهلكات، ولو كان ذلك من باب الاحتمال فيكون مناط هذا الوجوب هو قاعدة (دفع الضرر المحتمل).

وحيث يخير الفقهاء المكلف في مقام العمل بين الأخذ بالإجتهاد، أو الاحتياط أو التقليد يعلق سيدنا الأستاذ الراحل السيد الحكيم على ذلك بقوله: (الوجوب التخييري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل حيث أن في ترك الأبدال احتمال الضرر)[١].

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٦، الطبعة الثالثة.

وعند التعرض لأدلة القائلين بجواز التقليد سيتناول بحثنا هذا الدليل بياناً، ومناقشة من قبل المانعين.

القائلون بالوجوب العقلي:

ويذهب هؤلاء إلى أن التقليد كالإجتهاد، والاحتياط أحد أطراف ما فرضه العقل وعينه ليصل المكلف بواسطتها إلى ما يؤمنه من امتثال الأحكام الشرعية المعلومة له بالاجمال ذلك لأن المكلف بعدما علم بثبوت تكاليف شرعية في حقه، وفي ذاته لا يتمكن من اهمالها وعدم الاعتناء بها فماذا يصنع والحالة هذه؟

وهنا يتدخل العقل ليلزمه بالخروج عن عهدة تلك التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال والتي اكتملت شروطها التنجيزية لعلمه بثبوتها في حقه ولو إجمالاً.

إذن لا مناص من الأخذ بواحدة من هذه الطرق الثلاث:

الإجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط.

الخلاصة:

ومما سبق فبإمكاننا أن نخرج بالنتيجة التالية عن حكم التقليد فنقول: التقليد لا حظ له من الوجوب الشرعي بقسميه: النفسي، والغيري بل يدور الأمر في حكمه إما أن يكون وجوبه من باب كونه أحد مصاديق القاعدة المعروفة (دفع الضرر المحتمل) الناشيء من حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي بالتكاليف، ووجوب الخروج عن عهدتها.

ولكن مع كل ذلك، لابد لنا من التعرض لأدلة كل من المجوزين للتقليد، والمانعين منه جرياً على ما يذهب إليه الاصوليون في هذا الخصوص.

التقليد بين مجوزيه ومانعيه:

استدل كل من القائل بالتقليد، وعدمه بأدلة ساقها للاستدلال على وجهة نظره، ولابد لنا في هذا الفصل من عرض ما يعتمد عليه الطرفان من الأدلة.

القول بمنع التقليد وأدلته:

استدل القائل بالمنع بالآيات الكريمة، وبالإمكان تصنيف هذه الآيات وتقسيمها إلى قسمين:

الأول: وقد ورد بلسان ذم اتباع الغير في السير على ما ذهب إليه.

الثاني: ما كان منها بلسان النهي عن اتباع الظن والعمل به.

أما القسم الأول، فقد اشتمل على عدة آيات هي كما يلي:

الآية الأولى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[١].

ويرى المانع من التقليد أن التبكيت الوارد في هذه الآية، وغيرها مما كان بهذا اللسان ليس إلاّ لأن الشارع المقدس يمقت هذه الطريقة من اتباع الغير والسير في ركابه، وهذا أمر جار في كل تقليد للغير.

والجواب عن هذه الآية: أننا لو لاحظنا الجانب التفسيري لهذه الآية الكريمة لرأيناها تتضمن حكاية حال النبي الاكرم (ﷺ) مع اليهود فعن الطبرسي عن (ابن عباس قال دعا النبي (ﷺ) اليهود إلى الإسلام، فقالوا: بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا أعلم منا فنزلت هذه الآية، وفي رواية الضحاك أنها نزلت في كفار قريش)[٢].

وإذا كان الذين دعوا إلى الإسلام اليهود، أو الكفار أو الناس على بعض التفاسير فإنها أجنبية عما نحن بصدده من التقليد في الأحكام الشرعية (بدليل أن ما ورد فيها من التبكيت - في قوله: أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً - فكان منشأ المفارقة الذي اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم إلى من لا يعلم أي رجوعهم إلى الجهال والتقليد الذي نذهب إليه هو التقليد الذي يكون عن حجة ملزمة أي الذي يكون وليد اجتهاد في اصله، وقطع بحجيته[٣].

---

(١) سورة البقرة: الآية، ١٧٠.

(٢) الشيخ الطبرسي: مجمع البيان/ في تفسيره لهذه الآية.

(٣) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٤٢.

الآية الثانية: قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾(١).

والجواب عنها: إن هذه الآية الكريمة وردت تعقيباً على آية أخرى سبقتها، وهي قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾(٢).

وكان العرب في أيام الجاهلية إذا نتجت عندهم الناقة خمسة أبطن وكان آخرها ذكراً بحروا أذنها أي (شقوها) وامتنعوا من ركوبها ونحرها فهي بحيرة.

وأما السائبة: فهي المنذورة تترك كالبحيرة في عدم الانتفاع بها.

وأما الوصيلة: فإنها الشاة التي تلد أنثى فإن العرب كانت تجعلها لهم وإذا ولدت ذكراً كانوا يجعلونها لآلهتهم، وإذا جمعت بين الذكر والأنثى قالوا: وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم (وهو الوصيلة).

وأما الحام: فإنه نتج من صلب الناقة في الإبل عشرة أبطن قالوا حمى ظهره فلا يحمل عليه، ولا يمنع من ماء، ولا كلأ.

وبعد كل هذا كانوا يدعون أن كل ذلك من فعل الله فهم يفترون على الله الكذب وحينما يدعوهم الرسول إلى نبذ هذه الافتراءات أجابوا حسب منطوق هذه الآية - حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا - فأين الآية من تقليدنا موضوع البحث؟

الآية الثالثة: قال عز وجل:

﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾(٣).

والجواب عنها: إن الفاحشة المعينة في هذه الآية الكريمة هي أن العرب في أيام الجاهلية كانوا يطوفون في البيت الحرام عراة فإذا اعترض عليهم بأن هذا العمل لا يتناسب وقدسية البيت أجابوا: إنا وجدنا عليها آباءنا فهم تابعون لهم

---

(١) سورة المائدة: الآية، ١٠٤ .

(٢) سورة المائدة: الآية، ١٠٣ .

(٣) سورة الأعراف: الآية، ٢٨.

ويدعون أن الله أمرهم بذلك، ولذلك عقب القرآن عليهم هذا الافتراء الفظيع بقوله عز وجل:

﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[(١)].

والآن فما هي المشابهة بين هذا التقليد: وتقليدنا في الأحكام الشرعية.

الآية الرابعة: وفي الحقيقة أنها مجموعة آيات عديدة تعرض لنا قصة النبي إبراهيم (عليه السلام) مع المشركين، وكيفية مخاصمته، ومحاججاته مع قومه في عبادة الأوثان.

ويأمر الله عز وجل نبيه الكريم بنقل مشاهد هذه المحاكمات لمشركي قومه علهم يرتدعون قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[(٢)].

ولدى التأمل نرى هذه الآية الكريمة كأخواتها مما تقدم أجنبية عن تقليدنا الخاص من التبعية في الأحكام.

الآية الخامسة: ﴿قَالُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ ٱلْوَٰعِظِينَ ﴿١٣٦﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[(٣)].

الآية السادسة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[(٤)].

الآية السابعة: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُكُمْ وَقَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ مُّفْتَرًى﴾[(٥)].

والجواب عن الآيتين: أنهما وردتا في مقام التأنيب لمشركي قريش، ومن

---

(١) سورة الأعراف: الآية، ٢٨.

(٢) سورة الشعراء: الآيات ٦٩ . ٧٤.

(٣) سورة الشعراء: الآيتان ١٣٦ . ١٣٧.

(٤) سورة لقمان: الآية ٢١.

(٥) سورة سبأ: الآية ٤٣.

لف لفهم من هؤلاء الذين أطبق عليهم الجهل فرأوا في القرآن إفكاً مفترىً ورأوا في النبي (ﷺ) شخصاً يريد أن يصرفهم عن اتباع طريقة الآباء في عبادة الأوثان والظلم وقتل النفس المحترمة، وما إلى هذه العادات التي تحاربها شريعة النبي الأكرم (ﷺ).

الآية الثامنة: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٦٧﴾ ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ ﴿٦٨﴾ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾[1].

الآية التاسعة: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[2].

والجواب عن الآيتين: إنها تكرار إلى المأساة السابقة، والآيتان في مقام الحكاية لمشهد آخر من مشاهد عناد المشركين مع النبي (ﷺ).

وعليه، وبمطالعة الجوانب التاريخية لهذه الآيات يظهر لنا واضحاً أنها واردة في مقام الحكاية عن عمل المشركين، وإعطاء صورة واضحة عن نواياهم، وحالاتهم في تبعيتهم العمياء لمن سبقهم في القضايا العقيدية مما هو بعيد عن الفروع وعن الأحكام الشرعية والذي هو موضوع البحث من رجوع العوام إلى المجتهدين في أخذ معالم الدين منهم.

وعلى هذا فليس لمانع من التقليد في الكتاب الكريم ما يمكنه الاستدلال به، والاعتماد عليه بعد هذا العرض لما يحتمل أن يكون دليلاً يستند إليه القائل بعدم جواز التقليد في الفروع.

الآيات الناهية عن العمل بالظن:

وهذا هو القسم الثاني من الآيات التي استدل بها المانع من التقليد قال تعالى:

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[3].

(١) سورة الصافات: الآيات ٦٧ . ٧٠.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٤٨.

وقال عز وجل: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[١].

وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[٢].

وفي مقام الاستدلال، بهذه الآيات يقال إن التقليد: وتبعية الغير في الأحكام لا يتعدى حدود الظن فتنطبق عليه الآيات الكريمة لتنهى عن هذا الطريق.

والجواب عنها - أولًا: إن الآيات المذكورة بعيدة عما نحن فيه حيث تنهى عن العمل بالظن في الأصول العقائدية حيث كان المشركون يتبعون هذا الطريق بالنسبة إلى معتقداتهم فجاء القرآن الكريم رادعاً عن ذلك لأنه تخرص.

وثانياً: يجاب بعدم الدلالة لهذه الآيات على حرمة التقليد لكون النهي فيها إرشادياً لما استقل به العقل من عدم جدوى الظن في مثل هذه الحالات لاقترانه دائماً باحتمال الخلاف، وعليه فلابد للمكلف أن يحصل على ما يؤمنه من العقاب سواء في معتقداته، أو أعماله ومن الواضح أن العمل بالظن مقرون باحتمال العقاب.

ومن المعلوم إن دفع العقاب مما استقل العقل بدفعه ولو كان محتملاً، والآيات الكريمة ارشاد إلى هذا المعنى فهي بعيدة عن ساحة التقليد في الفروع.

القول بجواز التقليد، أدلته:

الأدلة التي يستدل بها القائلون بالتقليد على نحوين:

الأول: الأدلة التي تدفع بالمكلف، وتحمله على التقليد.

الثاني: الأدلة التي يستدل بها المجتهد على جواز التقليد في الشريعة المقدسة.

الأدلة من النحو الأول:

ونحن إذا ما تأملنا ما يحرك العامي، ويحمله على الأخذ بقول من توفرت فيه شروط التقليد لرأينا ذلك ملخصاً في أمور:

---

(١) سورة يونس: الآية ٣٦.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٢.

١ - **التقليد جوازه بديهي:**

ويصور لنا المحقق الآخوند هذا الدليل بقوله:

(ان جواز التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل)[١].

فلو لم يكن تقليد العامي على هذا النحو من كونه من مقتضيات الفطرة لكان جواز التقليد بتقليد آخر، وحينئذٍ فلابد من ملاحظة ذلك التقليد الآخر فإن كان بهذا التقليد لزم الدور، وإن كان بتقليد آخر، وهكذا لزم التسلسل. وبتعبير أوضح:

أن هذه النتيجة من لزوم الدور، أو التسلسل حتمية فإن التقليد لو لم يستند إلى عامل الفطرة فلابد أن يكون الأخذ به بتقليد شخص آخر، وإذا وقفنا عند التقليد الثاني فإن وقف عند هذا الحد لرجوعه إلى التقليد الأول لكانت النتيجة دورية لأن التقليد استند إلى التقليد الأول، وهذا معنى توقف الشيء على نفسه، وإن لم يتوقف الأمر فكان التقليد الثاني مستنداً إلى تقليد ثالث، وهكذا جاءت مشكلة التسلسل.

والجواب عن هذا الدليل: أن ما ذكره المحقق الآخوند(قدس سره) من الاستدلال على جواز التقليد بإرجاع الأمر إلى الفطرة، وعدم الاحتياج إلى دليل ما دامت الفطرة قاضية بالتقليد: (بأن القضايا الفطرية هي القضايا التي قياساتها معها كما في زوجية الأربعة لانقسامها إلى متساويين، وما هو فطري بهذا المعنى كون العلم نوراً، وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل لا لزوم رفع الجهل بعلم العالم، ولا نفس رفع الجهل، وإن اريد من الفطرية أن ذلك جبلي طبيعي فهو غير وجيه لأن ما هو جبلي طبعي شوق النفس إلى كمال ذاتها، وكمال قواها لا لزوم التقليد، بل ولا لزوم تحصيل العلم حقيقة بما هو لزوم من قبل الشارع، أو العقلاء، وأما أصل ثبوت الشوق للنفس فهو وجداني لا فطري، ولا جبلي)[٢].

ورد الجواب المذكور: بأن مناقشة المحقق الآخوند بهذه الصورة مناقشة شديدة اللهجة، وربما كانت تطاولاً عليه، فإن فطرية مراجعة الجاهل للعالم من

---

(١) كفاية الأصول: ٢/ ٤٣٥، طبعة إيران بهامش المشكيني.

(٢) الإجتهاد والتقليد للكمياني: ١٢.

البديهيات الأولية، بل ان شوق الكمال ينطبق على هذا التقليد، والرجوع إليه لأنه جاهل ينشد الكمال من الكمال.

٢- التقليد والسيرة العقلائية:

وللعامي أن يتمسك على جواز التقليد بالسيرة العقلائية وقد سبق أن بينا، واعطينا صورة عن هذه السيرة فإن الارتكاز العقلائي إنما هو رجوع العامي إلى هذا المجتهد، وأن ذلك من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم، أو العامي إلى ذوي التخصص فيما يحيط بشؤونه الدينية وأحكامه الشرعية، وليس للعامي التخلف عن هذا الارتكاز بما هو فرد من افراد هذا المجتمع الإنساني فإن الفرد منساق بحكم طبيعته إلى هذا النوع من الرجوع إلى من كان عالماً ما دام الفرد لم يجد في نفسه ما يمكنه من استنباط الأحكام الشرعية.

الامضاء الشرعي لهذه السيرة:

ومن المعلوم أن السيرة العقلائية المذكورة لوحدها، ومن حيث هي ليست بكافية لتكون دليلاً على الحكم الشرعي ليتمسك بمقتضاه المتشرعة كدليل على ذلك الحكم ما لم تمض من قبل الشارع لتتم بذلك صفة الدليلية والامضاء الشرعي لهذه السيرة حاصل على عهد المشرع الأعظم، وعدم صدور ردع عن هذه السيرة من قبله وهذا بنفسه إمضاء شرعي.

(والذي نعلمه، ونؤمن به أن مجتمع النبي (ﷺ) ما كان بدعاً من المجتمعات لينفرد افراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون التعرف إليه من شؤون دينهم، ودنياهم بحيث لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل ليرجع جهالهم إلى علمائهم، ومنهم من كان يشغله الصفق في الأسواق عن تتبع المعرفة من منابعها، وإذا كانت هذه الظاهرة موجودة على عهد رسول الله(ﷺ)، وهي موجودة حتماً فهي ممضاة من قبله باقرارهم عليها ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثر من طريق التواتر عادة، وهو لم ينقل من طريق الاحاد)[١].

إذن فعلى الشارع المقدس لو لم يرغب في هذه السيرة العقلائية التصدي

(١) الأصول العامة : ٦٤٤ .

للنهي عنها كما هي عادته في كل الموارد التي يطلع فيها على خطأ العرف فيما ذهب إليه فبالنهي يقف في وجه ذلك - فمثلاً - البيع الربوي كان قبل الإسلام ينظر العرف إليه كبيع قابل للتعاطي به، وكان عرفاً سائداً جروا عليه في معاملاتهم المالية، ولكن الشارع المقدس، وهو المطلع على الحقائق والعالم بما تشتمل عليه هذه المعاملة الجشعة من المضار لذلك أراد لها عدم الانتشار، وفي سبيل الوقوف في وجه هذا الاثراء غير المشروع تصدى للنهي عنه والوقوف في طريقه فأعلن في أكثر من مورد من كتابه الكريم عدم إمضائه لاعتبارهم السائد، وإذا بالآيات الكريمة تشجب الربا صريحاً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1].

فكان الربا محرماً وكان الدرهم يحصل عليه المرابي من البشاعة بمكان.

وتؤكد، وتواصل النهي المذكور وإذا بالنبي الأكرم (ﷺ) يخاطب الإمام علي (عليه السلام) بقوله:

(يا علي الربا سبعون جزءاً فايسرها مثل أن ينكح الرجل أمه في بيت الله الحرام، يا علي درهم رباً أعظم عند الله من سبعين زنية، كلها بذات محرم في بيت الله الحرام)[2].

بمثل هذا اللون من النهي والزجر ردع الشارع المقدس ما اتفق عليه العرف من المعاملات الربوية.

ولكنا لدى التأمل لم نجد مثل هذا النهي بالنسبة إلى السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم باعتبار أن ذلك من الرجوع إلى ذوي التخصص في الأمور الدينية.

ولا يخفى أن العامي لا يتمكن من الاستدلال بهذا الدليل والذي هو السيرة ذلك لأن الاستدلال بها يتوقف على إثبات الإمضاء الشرعي - كما عرفت -

---

(١) سورة البقرة: الآية، ٢٧٥.

(٢) الوسائل: باب ٨ من الربا، حديث ١٢.

وفي هذه الحالة لا يكون في مقدور العامي إحراز ذلك الإمضاء إلاّ ببحث علمي وهو بعيد عن ذلك.

٣- التقليد ودليل الانسداد:

ومما يحرك العامي على التقليد، ويستدل به المكلف على التقليد هو دليل الانسداد بتصوير: أنه من الواضح أن المكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه - وفي الوقت نفسه - يعلم كل مكلف أنه كانسان لم يترك، وشأنه كبقية فصائل الحيوان مطلق السراح من ناحية التكاليف الشرعية بل امتاز عنها بهذه التكاليف التي كلفه الله بها، وامام هذين العلمين تظهر النتيجة واضحة جلية يفرضها العقل علينا في إلزامه بالخروج عن عهدة تلك التكاليف التي علم المكلف بتوجهها عليه والتي وصلت إلى مرحلة التنجيز للعلم بها ولو إجمالاً.

وفي مقام احراز امتثال تلك التكاليف الالزامية، ولابد له من واحد من الأمور التالية: اليقين، الاحتياط، الإجتهاد، التقليد.

اليقين:

ومن المعلوم أن موارد العلم واليقين لا تؤمن للمكلف احراز امتثال جميع التكاليف الالزامية لانحصار موارده في الضروريات كالصلاة والصوم والزكاة والحج، وما شاكل فلا مجال للمكلف في مقام تخلصه من التكاليف أن يختار أحد الطرق الثلاثة الباقية.

الاحتياط:

ويتحقق الاحتياط بالعمل الذي يتيقن معه المكلف ببراءة ذمته من التكاليف الالزامية الواقعية المجهولة عليه، وليس أمامه - والحالة هذه - إلاّ الاتيان بجميع المحتملات ليحصل من وراء ذلك الامتثال اليقيني.

ولكن ليس من السهل اليسير تكليف العوام سلوك هذا الطريق العسر فإن الاتيان بجميع المحتملات لا يطيقه كل أحد.

أضف إلى ذلك ما ينتج من جراء الأخذ بجميع المحتملات من تعطيل الحركة

الاجتماعية وليعلم أن العقل حيث يجيز هذا الطريق، ويرشد المكلف إليه كمؤمن يحصل بواسطته اليقين بالامتثال فليس معنى ذلك أنه يفرضه على العوام بل يبينه كطريق من الطرق المؤمنة، والشريعة السمحاء ليس من شأنها أن تضع العراقيل في طريق المتشرعة والقائهم في مأزق تسد به عليهم طرق معاشهم واجتماعياتهم في الأمور الدنيوية .

نعم للفرد أن يختار هذا الطريق ويحتاط بالاتيان بكل ما يحتمله من التكاليف لو شاء لنفسه أن يسلك هذا الطريق ليصل بواسطته إلى ما يحقق غايته من الامتثال اليقيني.

الإجتهاد:

وقد سبق أن بينا أن طبيعة المجتمع المتكافل لا تقتضي تكليف العوام بما هو عليهم فإن مثل هذه الالزامات تنفيها الضرورة الاجتماعية باتفاق المسلمين على ذلك والأوجب أن ينقطع الحرث والنسل ولأوجب الخراب، والدمار قال الغزالي: (وتكليفه طلب رقية الإجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث، والنسل، وتتعطل الحرف، والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم)[1] .

إذن، فليس من الممكن أن نفرض على العوام القيام بهذين الطريقين: الإجتهاد والاحتياط لما في كل من هذين من المحاذير ما تقدم ذكره.

التقليد:

وماذا أمام المكلف يبقى لو كان في سلوكه لطريقي الإجتهاد والاحتياط العسر والجرح مع فرض أن علمه بالتكاليف بعد لا يزال موجوداً، وأن الشارع المقدس لم يرفع يده عن التكاليف التي فرضها على عباده.

وهنا يتدخل العقل مرة أخرى ليكشف بأن الشارع قد نصب هذا الطريق الرابع، وهو التقليد ليصل المكلف بواسطته إلى امتثال ما علمه من التكاليف الإلزامية.

---

(١) الغزالي: المستصفى / ٣٨٨، طبعة بولاق ـ مصر .

التقليد مقدم على الأخذ بالمظنونات:

ولقائل أن يعترض علينا: بعدم الانحصار للطرق التي تؤمن للمكلف امتثال أحكامه الشرعية بما ذكر من هذه المسالك الثلاثة المذكورة ليخص الأمر في التقليد بعد تشخيص أن طريقتي الاحتياط والإجتهاد مما يعسر على العوام أن يصلوا إلى الامتثال اليقيني بواسطتهما، بل للعامي طريق آخر، وهو الأخذ بما يصل إليه ظنه فهو حجة في حقه .

وإذن، فليس التقليد مما لابد للعوام أن يأخذوا به عند عدم سلوك أحد هذين الطريقين الإجتهاد، أو الاحتياط.

والجواب عنه: أن المكلف بما أنه ليس من أهل النظر والإجتهاد فليس عنده مثل هذه الظنون ليركن إليها فتكون من الطرق المؤمنة وليشف الانحصار بالطريقين المذكورين من الإجتهاد، أو الاحتياط.

على أن ظنه كشكه، ووهمه لا أقربية له إلى الواقع ليقدم على هذين، وذلك لعدم ابتنائه على النظر في أدلة الأحكام، وبناءاً عليه، فليس لدى المكلف أقرب إلى الواقع من فتوى مقلده لو لم يركن إلى الاحتياط أو لم يكن بمرحلة تؤهله إلى الإجتهاد.

ولكن، دليل الانسداد هذا لا يمكن أن يعتبر دليلاً يستدل به العامي لأنه يتوقف على نفي وجوب الاحتياط، أو الإجتهاد بقاعدة نفي العسر والحرج، وهي قاعدة شرعية يتوقف التوصل إليها على الإجتهاد.

أضف إلى ذلك، أن إبطال الاحتياط التام لا يعني إبطال كل مراتب الاحتياط فكيف ننفي وجوب ثمانين، أو سبعين بالمائة - مثلاً - من الاحتياط التام بدلاً عن التقليد؟ وإذا دار الأمر بين الدرجة الناقصة من الاحتياط، أو التقليد فلا دليل على التعيين.

ما يستدل به المجتهد على جواز التقليد:

وهذا هو النحو الثاني مما يستدل به على جواز التقليد ويبدأ أولاً :

الاستدلال بالكتاب الكريم:

وقد استدل القائل بالتقليد بآيتين من القرآن الكريم:

الآية الأولى - قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(١).

وقد ساق من قال بالتقليد هذه الآية كدليل على مدعاه من لزوم السؤال من أهل الذكر من قبل غير العالمين كما يعطيه الأمر بالسؤال في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟﴾ ولنقف عند هذا الأمر فماذا وراء الوجوب المذكور؟ وهل يراد غير العمل على طبق ما يبينه المسؤول من الجواب في الأحكام الشرعية؟

واعترض على الآية:

أولًا: إن في الآية الكريمة خصوصية لنفس السؤال يكمن في هذا النوع من التصدي إلى الآخرين ليسأل هذا فيجيب ذاك، وإن لم يعمل السائل بما يلقيه المسؤول عليه.

والجواب عنه:

إن هذه العملية لا تخلو من اللغوية إذ ما هي الفائدة من السؤال وعدم العمل بالجواب وبما يتعقب ذلك مما تفرضه طبيعة الإجابة خصوصاً والمسؤول من أهل الذكر؟

وعليه، فالآية الكريمة تعطينا بصورة جلية أنها في مقام إرشاد العوام للرجوع إلى أهل الخبرة وهم أهل الذكر من العلماء لتعليمهم ما يعود إلى أمورهم الدينية وهو صورة أخرى عن عملية التقليد وتصريح بحجية فتوى العالم بالنسبة إلى الجاهل.

وثانياً: أن المراد بأهل الذكر كما جاء في بعض التفاسير هم علماء أهل الكتاب، وفي بعض التفاسير الأخر جاء أنهم أهل البيت (عليهم السلام) وهذا الترديد ينافي الاستدلال بالآية على ما نحن فيه من رجوع إلى العلماء لتلي أحكامهم الشرعية منهم.

---

(١) سورة الأنبياء: الآية، ٧.

والجواب عنه: إن ورود الآية في مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد، بل في الحقيقة أن الآية الكريمة في مقام إعطاء ضابطة كلية كما يصلح انطباقها على أهل الكتاب في السؤال من علمائهم فيما يعود إلى الاعتقاد وأصول العقيدة وأمر النبوة كذلك تنطبق على أهل البيت (عليهم السلام) في خصوص ما يعود إلى السؤال منهم. وفي الوقت نفسه، تشمل العلماء والفقهاء فيما يخصهم من السؤال حول الأحكام الشرعية. فالقضية المسؤول عنها هي التي تشخص من يسأل منه - مثلاً -، لو كان مما يحرم حول النبوة، وأصول العقيدة في قبال من يقول بتكذيب صاحب الرسالة فالسؤال يكون من أهل الكتاب لأن في كتبهم من علامات صاحب الدعوة ما يكفيهم للإيمان به، ولو كان السؤال مما يعود إلى الشريعة المقدسة كان المسؤول هو الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) ونوابهم من فقهاء هذه الأمة.

إلاّ أن سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله) أصر على إلحاق هذه الآية بالآيات الكريمة التي استدل بها المانع من التقليد لأن موردها الأصول الاعتقادية ولا يتعدى من مورد السؤال أى الأحكام الشرعية قال(دام ظله): (ولكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد وذلك، لأن موردها ينافي القبول التعبدي حيث أن موردها في الأصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1]، هو رد لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلاً بالنبوة من بينهم فجو ردها النبوة ويعتبر فيها العلم، والمعرفة ولا يكفي فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة)[2].

الآية الثانية: آية النفر، قال تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾[3].

---

(١) سورة الأنبياء: الآية، ٧ .

(٢) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٩٠، تقريرات دروس السيد أبو القاسم الخوئي.

(٣) سورة التوبة : الآية، ١٢٢ .

وتوضيح الاستدلال بها على التقليد كما قيل: أن الآية الكريمة ألزمت النفر والخروج على البعض من كل فرقة حسبما تقتضيه لولا التحذيرية.

أما الغاية من هذا النفر فسياق الآية يعطي أنه لأجل التفقه في الدين ولكن هذه الغاية لم تبق لوحدها بل عطف عليها لزوم الانذار من النافرين فإن التفقه، وإن كان غاية للنفر إلاّ أنه لا فائدة فيه لو لم تكتمل هذه الغاية، وهي تقديم النافرين ما اكتسبوه من الفقه إلى قومهم.

والآن فإذا نفر الشخص وتفقه وأنذر وطوى هذه المراحل الثلاث فما بعد ذلك؟

إن الآية الكريمة تعقب الحالة بعد هذه المراحل الثلاث بقوله تعالى:

﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ومن هم أولئك الذين لابد لهم من الحذر عند الانذار؟

وطبيعي أنهم (المنذرون) بالفتح بكل ما يحمله إليهم أولئك النافرون من الأحكام الشرعية. ومن هذا العرض والتجسيد لفقرات الآية الكريمة ظهرت لنا بوضوح نتائج عملية التقليد بأطارها الخاص من لزوم رجوع الجاهل إلى العالم إذ ما معنى الحذر عند الانذار.

أليس المراد به العمل على طبق ما أنذر وجاء به من الحكم الشرعي؟

وأشكل على الاستدلال بالآية:

أولًا: بأن اللازم على النافرين الإنذار، والتبليغ كما أمرتهم به الآية الكريمة. أما ما يتعقب ذلك من تكليف المنذرين (بالفتح) بحيث يسمعوا ولهم أن لا يعملوا بما أنذروا، أو لابد من العمل على وفق ما أنذروا به؟ فهذا ما لم يتضح من الآية الكريمة.

والجواب عنه:

أولًا: إن هذا من اللغو المحض أن يكلف أحدهم بالنفر، والإنذار وفي الوقت نفسه لا يرتب الطرف المقابل الأثر على إنذاره إذ مجرد الحذر من دون العمل أمر لا معنى له.

وثانياً: إن قول المشكل (ولهم أن لا يعملوا بما أنذروا) إن أريد به أنهم لا يطلب منهم التحذر فهذا خلاف قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وإن أريد منه أن الحذر مطلوب منهم ولكن العمل غير مطلوب فهذا غير معقول لأن الحذر لا يكون إلاّ نتيجة احتمال العقاب والمسؤولية، وهذا لا يكون إلاّ نتيجة حجية إنذار المنذرين ومع الحجية يتم المطلوب.

وأشكل على الآية ثانياً:

باختصاص الآية بموارد الإخبار عن الحكم الشرعي بدعوى، أن التفقه في الصدر الأول كان بسماع الأحكام من النبي (ﷺ) أو الإمام (عليه السلام) فالإنذار إنما يتحقق ببيان الحكم الذي سمعه أو بالأخبار عن ترتب العقاب على فعل شيء أو تركه فلا تدل الآية على حجية الفتوى والتفقه على إعمال النظر لعدم إمكان الجمع بينهما حينئذٍ.

ويمكن الجواب عنه:

بأن اختلاف مراتب التفقه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض افراده فإن التفقه في الصدر الأول كان بمجرد سماع الحديث وتحمله لكونهم غالباً من أهل اللسان فكانوا فقهاء فيما ينقلونه، ولم تكن الفقاهة من الصعوبة بهذه المثابة التي نجدها في عصرنا هذا فإنها حصلت من كثرة الروايات وتعارضها بل كان الفقهاء في الصدر الأول، وفي زمان الأئمة (عليهم السلام) من هو صاحب رأي واجتهاد. ومن هنا، كانوا يسألون الإمام عن علاج الأخبار المتعارضة فظهر أن الإنذار كما يتحقق بنقل الرواية عن المعصوم (عليه السلام) كذلك يتحقق بالإفتاء فللفقيه أيضاً الإنذار بحكم الله تعالى ذلك الحكم الذي تفقه فيه واستنبطه من الروايات أو غيرها فلا موجب لدعوى اختصاص الآية المباركة بالحكاية والأخبار[١].

ولا يرد على الآية الكريمة ما ورد على الآية السابقة (آية أهل الذكر) من بُعدِها عما نحن فيه من التقليد موضوع البحث لدلالتها على سؤال أهل الكتاب

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة / ١/ ١١، تقريرات لدروس السيد أبو القاسم الخوئي.

فيما يخص العقيدة، والرسالة. ذلك، لأن موردها كما يتعرض لذلك المفسرون هو التعليم، والاستماع من النبي (ﷺ) وتعليم ذلك إلى الغير.

(وعلى الجملة أن دلالة آية النفر على حجية الفتوى، وجواز التقليد مما لا إشكال فيه ولا يعارضها شيء من الآيات المباركة)[١].

الاستدلال بالأخبار على جواز التقليد:

ولنفترض أن آية النفر، والتي استدل بها المجوزون وقرر سلامتها من الإشكال أيضاً غير سليمة من الاعتراض والوهن بل هي ملحقة بآية (أهل الذكر) وحينئذٍ فلابد لنا من رفع اليد عن آيات الكتاب الكريم بالنسبة إلى الاستدلال به لصالح كلا الطرفين المجوزين والمانعين، لما عرفت من الخدشة في جميع آياته.

إذن، فهل بالإمكان أن يجد أحد الطرفين غايته بين الأخبار الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)؟

وللإجابة على ذلك نقول:

الأخبار الواردة في هذا الباب بالإمكان تقسيمها إلى طوائف:

الطائفة الأولى: وقد ورد فيها لفظ التقليد بهذه المادة، وهذا كما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام) في قوله:

(فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[٢].

وأشكل على الرواية:

بأن هذا التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام) - لم يثبت بطريق يعتمد عليه لوجود أشخاص مجهولين في طريقه كمحمد بن القاسم الاسترآبادي، ويوسف بن محمد بن زياد، وعلي بن محمد بن سيار[٣]. ولذلك لا يعتمد على هذه الرواية.

---

(١) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٩١.

(٢) الحر العاملي: الوسائل : باب ١٠ من صفات القاضي، ح٢٠، ط: الإسلامية.

(٣) لاحظ لمناقشة الرواية سنداً مناقشة كاملة الشيخ الغروي: المصدر المتقدم/ ٢٢٢.

الطائفة الثانية: وقد جاء فيها ما يدل على إرجاع الأئمة شيعتهم لرواة أحاديثهم فمن تلك الروايات ما عن إسحاق بن يعقوب من قوله (عليه السلام):

(وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا)[١].

الرواية الثانية: ما عن الفيض المختار أنه قال[٢]: (إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس وأومأ إلى رجل فسألت أصحابنا، فقالوا: زرارة بن أعين)[٣].

ومن المعلوم، أن الحوادث الواقعة في الحديث الأول فهي الحوادث الواقعة التي تستجد طبقاً لمرور الزمن وابتلاء الناس بأمور لم تكن معهودة وموجودة على عهد المشرع الاعظم ولا على عهد خلفائه الميامين ليقولوا كلمتهم فيها.

وحيث لم تكن مسبوقة فلابد من الرجوع فيها إلى المجتهد ليفتي فيها بعد اعمال النظر واستنباط الحكم الشرعي من وراء ذلك.

وهذا اللسان، وإن لم يكن صريحاً في بيان عملية التقليد، ولكنه لا يتعداها إلى شيء آخر، وهذا الإرجاع من الإمام هو صورة واضحة لبيان عملية التقليد وضرورة الأخذ بها من قبل من ابتلوا بالحوادث الواقعة.

وأشكل على الحديث: بأن المراد من الحوادث الواقعة ليس هو ما قرب به الحديث من الأمور المستحدثة المستجدة بل هو ما يقع بين الناس من المنازعات والخصومات وحينئذ فيرجع بها إلى رواة حديثهم لحل تلك الخصومات لأن الإمام (عليه السلام) لا يرضى لشيعته أن يتفككوا، ويتخاصموا فتتسع بذلك شقة الخلاف أمام أعدائهم. قال الشيخ الأنصاري: (فإن المراد من الحوادث الواقعة ظاهراً مطلق الأمور التي لابد من الرجوع فيها عزماً أو عقلاً أو

---

(١) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ باب ١١ من صفات القاضي، ح١٠ . ١٩.

(٢) الوسائل باب ١١ من صفات القاضي، ١٠ - ١٩ .

(٣) زرارة بن أعين بن سنس الشيباني قال عنه ابن النديم في الفهرست ٣٠٨ زرارة أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع .

وعده الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الإمام الباقر والصادق والكاظم (عليهم السلام) وقال عنه المامقاني في طي رسالة ترجمة مفصلة على أن هذا الرجل بلغ من الجلالة والعظمة ورفعة الشأن وسمو المكان إلى ما فوق الوثاقة المطلوبة للقول والاعتماد وتظافرت الروايات بذلك بل تواترت معنى، مات سنة ١٥٠ ترجم المامقاني له رقم ٤٢١٣ من تنقيح المقال .

شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أمور القاصرين لغيبة أو موت أو صغرٍ أو سفهٍ، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه)[١].

واستطرد في بيان ثلاثة وجوه تؤيد وجهة نظره.

والجواب عن هذا الاشكال:

بأن لفظ الحوادث الوارد في الرواية لا نسلم باختصاصه بالمنازعات وحل الخصومات بل لا أقل من شموله لكلتا الجهتين من ابتلاء الناس بأمورهم الدنيوية والدينية.

وبتعبير آخر، أراد الإمام بهذه الفقرة من الرواية إعطاء ضابطة كلية مفادها أن المرجع في جميع شؤون المكلفين دينية ودنيوية هو من كان من رواة حديثهم وطبيعي أن رواة حديثهم في ذلك الوقت هم الخلص ممن يتقرب إليه وهم أهل لتولي جميع شؤون الناس وانقاذهم من جميع ما يبتلون به من كلا الأمرين الديني، والدنيوي.

ولا منافاة في تصدي المجتهد ممن كان راوياً لحديثهم (عليه السلام) من أمثال زرارة لفض الخصومات التي تقع بين الناس، وفي الوقت نفسه، يكون مرجعهم في الأمور التي يكون المجتهد مرجعاً لأنها من الأحكام الفرعية فيتحمل في وقت واحد مسؤوليتين: مسؤولية القضاء، ومسؤولية الإفتاء.

وهذا هو معنى المرجعية العامة، والتي تناط بالفقيه الجامع للشرائط فهو المرجع المبسوط اليد، وهو الفقيه في الأحكام الشرعية.

وبهذا أمكننا تحميل فض الخصومات لرواة الحديث. أما جعل الراوي بعيداً عن هذا المضمار وأجنبياً عنه فهذا مما لا يمكن المساعدة عليه.

الطائفة الثالثة من الأخبار:

ويكون الإرجاع في هذه الطائفة من الأئمة إلى أشخاص معينين مصرحاً بأسمائهم ففي رواية أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (سألته

---

(١) الشيخ الأنصاري: المكاسب/ ١٥٤، بحاشية ميرزا فتاح.

وقلت من أعامل، وعمن آخذ معالم ديني، وقول من أقبل؟ فقال: العمري[١] ثقتي فما أدى فعنى فعني يؤدي، وما قال لك فعني يقول فاستمع له وأطع فإنه الثقة المأمون. قال: فسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال: العمري، وابنه[٢] ثقتان)[٣].

وعن عبد العزيز المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا(عليه السلام) قال: قلت: لا أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن[٤] ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني فقال: نعم.)[٥].

الطائفة الرابعة من الأخبار:

وفي هذه الطائفة تتطور القضية من إرجاع الناس إلى بعض الأشخاص سواءً كانوا معينين أو غير معينين إلى الأمر لبعض أصحابهم في الجلوس في الجوامع والأندية العامة للافتاء، وإرشاد الناس إلى أمورهم الدينية لئلا يبقى الناس في حيرة من ناحية الأحكام الشرعية حيث تمنعهم ظروفهم من الوصول إلى الأئمة

---

(١) العمري بفتح المهملة وسكون الميم وكسر الراء أبو عمر وعثمان بن سعيد ويقال له : السمان أو الزيات وكيل الإمام الحجة (عليه السلام) وكانت تخرج توقيعاته على يديه وكانت مهمته هذه مع الإمامين الهادي والعسكري (عليهما السلام) وقد وردت في حقه توثيقات عديدة وقبره ببغداد في الجانب الغربي في شارع الميدان، ترجم له المامقاني في التنقيح برقم ٧٧٨٣ .

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد العمري من وكلاء الإمام الحجة (عليه السلام) وكان يتولى السفارة عنه في غيبته الصغرى بعد أبيه لا تقل مكانته عند الإمام عن مكانة أبيه، ويكفيه ما ورد في حقه عن الحجة (عليه السلام) من التوثيق، مات سنة ٣٠٤ أو خمس وقبره ببغداد .

ترجم له المامقاني في التنقيح برقم ١١٠٥١ .

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة: باب ١١ من صفات القاضي، ح٤.

(٤) يونس بن عبد الرحمن قال عنه ابن النديم في الفهرست ص٣٠٩ أنه من أصحاب موسى بن جعفر (عليه السلام) علامة زمانه كثير التصنيف والتأليف على مذاهب الشيعة، وروي عن الإمام الرضا (عليه السلام) أيضاً وقد نقل الكشي أحاديث عديدة في مدحه توفي سنة ٢٠٨ وقد ترجم له المامقاني في التنقيح برقم (١٣٣٥٧) .

(٥) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ نفس الموضع السابق، ح٣٣.

من أهل البيت (عليهم السلام) فالإمام الصادق (عليه السلام) يقول: لأبان بن تغلب[١]. أجلس في المسجد أو مسجد المدينة وإفت الناس فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك[٢] وفي مورد آخر، يقول لمعاذ بن مسلم النحوي بلغني إنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج اين أقعد في المسجد فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيئني الرجل أعرفه بمودتكم، وحبكم فاخبره بما جاء عنكم، ويجيئني الرجل لا أعرفه ولا أدري من فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي: اصنع فاني كذا أصنع[٣].

مناقشة الأخبار:

وأشكل على هذه الأخبار بأن الارجاع في بعضها إلى اشخاص معينين أو غير معينين أو الأمر في قسم منها بالجلوس في المسجد للافتاء لا يتعدى كونه إرجاعاً للعوام إلى رواة أحاديثهم لأخذ متون الأخبار منهم، وبعد ذلك على الآخذ ان يوازن بين الأخبار فهؤلاء كما ورد التصريح في بعض الأحاديث عنهم، انهم المأمونون، وهم الثقاة، وحينئذ فهم نقلة حديث يقدمون ما يسمعونه إلى الناس بتحفظ.

وقد ورد في بعض الأحاديث كما عن إبراهيم بن عبد الحميد وغيره قالوا: (قال أبو عبد الله (عليه السلام) رحم الله زرارة بن أعين لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي)[٤].

والغرض من هذه المناقشة وما يتبعها من مناقشات أبعاد الروايات المذكورة عن التقليد (موضوع البحث) نظراً إلى التعبير في كثير من الروايات عن العلماء برواة الحديث.

---

(١) أبان بن رباح بن سعيد البكري الجريري مولى جرير بن عباد بن ظبيعة جليل القدر عظيم المنزلة في أصحابنا لقي الإمام الباقر، وولده الصادق (عليهما السلام) ومات في حياة الإمام الصادق(عليه السلام) سنة ١٤١، وكان له عندهم حضور، وقال عنه الإمام الصادق (عليه السلام) لما أتاه نعيه لقد ارجع قلبي موت ابان. ترجم له المامقاني برقم ١٩ .

(٢) النجاشي: رجال النجاشي/ ٧.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١١، من صفات القاضي، ح ٣٦.

(٤) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ١٠٨ .

والجواب عن هذا الاشكال:

إن هذا التعبير عن الفقهاء برواة الحديث لا يضر - بما نحن فيه - ولعل السر فيه إن علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمة(عليهم السلام) فإنهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان، والاستقراء الناقص، وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون وإنما يفتون بالروايات المأثورة عنهم (عليهم السلام) فهم في الحقيقة ليسوا إلاّ رواة حديثهم[١].

ومن جهة أخرى، فإن مصطلح الإجتهاد لم يكن له على عهد الأئمة(عليهم السلام) وجود بهذا الاسم دارج وشائع ليقول الإمام فارجعوا إلى المجتهدين بل رواة حديثهم هم خلص شيعتهم، وهم الذين علموهم طرق الإجتهاد وليسيروا على أصولها في الإفتاء بأحكامهم الشرعية.

وإذا أردنا أن ندلل على ذلك رجعنا إلى المحاورات التالية:

المحاورة الأولى: فعن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله(عليه السلام): عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من جرح إمسح عليه[٢].

لقد طبق الإمام أبو عبد الله (عليه السلام) الكبرى الكلية من كتاب الله عز وجل على الصغرى التي كانت مورد ابتلاء السائل فقد تحير السائل كيف يصنع بوضوئه والجبيرة[٣]. تغطي موضع المسح من إحدى رجليه أيمسح على الجبيرة، أو يترك المسح كلية في هذه الصورة نظراً لوجود الحائل على بشرة الرجل لأن المسح من الأحكام الواجبة لو كانت البشرة سالمة وغير مغطاة لعذر من الأعذار.

ونقح الإمام المورد لعبد الأعلى، وأجرى أمامه عملية الاستنباط فأوضح له

---

(١) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٩٣ .

(٢) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ باب ٣٩، من أبواب الوضوء، ح٥ .

(٣) الجبيرة هي اللفائف التي تشد على الجروح، وكذا العيدان التي تجبر بها العظام، الشرتوني: أقرب الموارد/ ١، ١٠١ .

أن مورد ابتلائه من صغريات موارد الحرج، وقد رفع الشارع المقدس حكم المسح على البشرة في هذه الصورة نظراً إلى الصعوبة التي يلاقيها بانتزاع الجبيرة، وربما كان ذلك النزع للجبيرة ممنوعاً عنه طبياً وحيث أن الشريعة المقدسة لم تشرع حكماً حرجياً كما لم تشرع حكماً ضرورياً في الإسلام رحمة منه على عباده وانقاذهم مما فيه العسر والحرج لذلك جاء الجواب من الإمام درساً نافعاً في أن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، وفيه يقول عزوجل:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

وتكون النتيجة، هي المسح على الموضع من وراء الجبيرة، واللفائف هذه المحاورة بين الإمام والسائل تعطينا صورة واضحة وناطقة عن تعليم الأئمة(عليهم السلام) لاتباعهم طريقة الإجتهاد للسير عليها لاستنباط الأحكام الشرعية لهم ولمن يرجع إليهم من العوام.

وفي الوقت نفسه، تكفلت بقية الأخبار الشرعية عملية إرجاع العوام إلى من يجد في نفسه الكفاءة للقيام بعملية الاستنباط.

المحاورة الثانية: قال حمزة بن حمران سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (من استأكل بعلمه افتقر. قلت: إن في شيعتكم قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام فقال: ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذي يفتي بغير علم، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا)[2].

لقد طبق الإمام (عليه السلام) الفتوى بالعلم على ما يضعه شيعته من بث علومهم مفهوماً لجملة ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذي يفتي بغير علم أما شيعته فليسوا بمستأكلين لأنهم ببث علوم أهل البيت يفتون الناس عن علم، وهدى من الله.

ولا أحسب أن بث العلوم هو نقل الرواية إلى العوام ولا التحمل لعلومهم

---

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١١ من صفات القاضي، ح١٢ .

هو سماع حديثهم فقط فلا هذا ولا ذاك، بل القضية راجعة إلى أطار تعليم شيعتهم ما به يفتون الناس في أحكامهم الشرعية، ولذلك طبق الإمام عملية الإفتاء على ما يضعه شيعتهم مع العوام لا لأجل الطمع في حطام الدنيا بل تقرباً لوجهه الكريم.

المحاورة الثالثة: وقد حصلت بين ابن أبي ليلى، ومحمد بن مسلم فقد نقل أن رجلاً قد لابن أبي ليلى[١] خصماً له، فقال هذا باعني هذه الجارية فلم أجد على ركبها[٢] حين كشفتها شعراً، وزعمت أنه لم يكن لها قط، فقال ابن أبي ليلى: إن الناس ليحتالون بهذا بالحيل حتى يذهبوه فما الذي كرهت؟ فقال له: أيها القاضي إن كان عيباً فاقض لي به قال: فاصبر حتى أخرج إليك فإني أجد في بطني أذى، ثم دخل بيته، وخرج من باب آخر فأتى محمد بن مسلم الثقفي[٣] فقال أي شيء تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعراً يكون هذا عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: أما هذا نصاً فلا أعرفه ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي (ﷺ) قال كل ما كان في أصل الخلقة فزاد، أو نقص فهو عيب فقال له ابن أبي ليلى حسبك هذا فرجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب[٤].

وحيث لم يجد محمد بن مسلم من الحديث لهذه الواقعة عنده شيئاً يسمعه من الباقر (عليه السلام) أجرى عملية استنباط سريعة لابن أبي ليلى كنموذج ينقذه من

---

(١) ابن أبي ليلى، محمد بن عبد الرحمن الأنصاري الكوفي قال عنه في ميزان الاعتدال ٣/ ٦١٣ بأنه (صدوق امام سيء الحفظ وقد وثق) .

وعده الشيخ الطوسي من رجال الإمام الصادق (عليه السلام) وتولى قضاء الكوفة ثلاثاً وثلاثين سنة ولي لبني أمية، ولبني العباس، كما جاء في الكنى والألقاب ١/ ١٩٨ وكان فقيهاً ولد سنة ١٧٤، ومات سنة ٢٤٨ .

(٢) الركب، محركة بياض في الركبة، أو الفرج (الشرتوني: اقرب الموارد/ مادة: ركب) والمراد من قوله (فلم أجد على ركبها) أي لم أجد على بياض فرجها، وهو منبت الشعر من ظاهر الفرج.

(٣) محمد بن مسلم بن رباح الثقفي، أبو جعفر الطحان الاعور ترجم له المامقاني برقم ١١٣٧١ قائلاً وعده الشيخ المفيد من فقهاء أصحاب الباقرين (عليهما السلام) والاعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم وهم أصحاب الأصول المدونة والمصنفات المشهورة، مات سنة ١٥٠ .

(٤) الشيخ الأنصاري: المكاسب/ ٢٦٦ بهامش حاشية ميرزا فتاح.

مثل هذه الورطة فطبق له كبرى كليه على المورد المسؤول عنه ذلك، لأن المعيار هو ما كان موجوداً أو ليس بموجود في أصل الخلقة فكلما خالف ذلك من زيادة ونقصان فهو عيب وبما أن هذا الموضع في أصل الخلقة لابد، وأن يكون فيه الشعر لذلك كانت النتيجة واضحة عند ابن أبي ليلى من أن فقدان الجارية لهذه الخصوصية عيب، وإن كان الناس يحتالون لإزالة الشعر من هذا الموضع فيبذلون في سبيل إزالته المال.

وبعد هذا العرض لهذه المحاورات، والتي نجد الكثير من أمثالها لدى التتبع ليحصل لدى القارئ الاطمئنان بأن في إرجاع العوام من قبل أئمة أهل البيت لعلماء الشيعة من الأكابر لم يكن لأنهم رواة حديث يتخصصون في ضبط الأحاديث الشرعية التي يتلقونها عنهم وهم ثقاة وأن شهادتهم مقبولة فلا يدسوا في أحاديثهم ما ليس لهم لأنهم المأمونون.

أقول: لا لهذه الجهة فقط وإن كان لهذه الجهة حصة أيضاً في إرجاع العوام بل لأنهم مجتهدون، وإرجاع العوام إليهم من صغريات مسألة إرجاع الجاهل إلى العالم.

وإذا ما تأملنا لرأينا شيعة أهل البيت (عليهم السلام) كبقية الناس ليس لجميعهم القابلية، والاستعداد بما يؤهلهم أن يفهموا من الأخبار مضامينها وفحص جهات المخبر الأصولية من تقدم عام، أو مطلق، أو ناسخ، أو كون المورد من موارد اجتماع الأمر، والنهي، وما تقتضيه أصول التعارض والترجيح بين الأخبار المتعارضة مما يكون اجراؤه، وأعماله من وظائف المجتهد لنقول بكفاية التحويل من قبل الإمام (عليه السلام) لشيعتهم إلى رواة أحاديثهم، وعليهم إتمام بقية عملية الاستنباط على ضوء الأحاديث المتلقاة.

إن حصر الارجاع، والتحويل إلى أمثال زرارة باعتبارهم رواة، وأمناء ضبط بعيد جداً.

وصحيح أن لسان الحديث (العمري ثقتي فما أدى فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول، فاسمع له، واطع فإنه الثقة المأمون)، وغيره مما كان على هذا النحو هو المناسب للأمور المسموعة، والتي تكون أمانة النقل فيها ممدوحة، ولكن لنقف وقفة تأمل بين يدي هذه الروايات الكريمة ولنتساءل عن تكليف

المسؤول سواءً كان زرارة، أو غيره من أضرابه حين يوجه إليه أحد العوام سؤالاً عن حكمه الشرعي في قضية من القضايا والحال أن تلك القضية قد ورد فيها حديثان متعارضان بالعموم والخصوص أو الإطلاق أو كان للنسخ فيها احتمال أو كان للتقية فيها مجال وطبيعي أن السائل وخصوصاً لو كان عامياً يكون بعيداً عن هذه العوالم والأجواء العلمية.

على أن الحديث الصادر من الإمام (عليه السلام) لابد من دراسة الظروف التي كانت تحيط بصدوره مما يحتاج فهمه إلى ما يفقده العامي من المؤهلات العلمية.

وهنا فما هو تكليف المسؤول. زرارة كان أم غيره. أمام هذا السؤال أو غيره من الأسئلة من هذا النوع أيترك السائل ليقدم له مجموعة من الأخبار وردت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) والسائل بعدها في حل من أمره يعمل بما يصل إليه رأيه القاصر كيف يشاء، أو أنه مسؤول عن إرشاده لما فيه حكمه الشرعي حيث يقوم هو بهذا الدور العلمي وإعطاء النتيجة من الحكم الشرعي الفرعي؟

إن اختيار الشق الأول، وجعل العلماء أمناء ضبط في نقل الأحاديث مساوق في يومنا هذا بإعطاء من يسألنا من العوام عن مسألة شرعية كتاب الوسائل، أو أحد كتب الأخبار الأخرى ليستخرج هو بنفسه من بين الأخبار الواردة، والمذكورة فيه حكمه الشرعي.

فهل بالإمكان إلقاء الحبل على غاربه، وترك العوام يستخرجون أحكامهم الشرعية من بين الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة، أو غيرها من كتب الحديث؟

إن الإصرار على ذلك، واعتبار عملية الإرجاع لرواة الحديث فقط هو صرف مكابرة لا يقبلها الوجدان العلمي.

ولنغض النظر عن عملية ارجاع العوام إلى أمثال زرارة فنستعرض الأحاديث السالفة الذكر؛ والتي رأينا الإمام (عليه السلام) يأمر الأشخاص فيها بالجلوس بالمسجد، وإفتاء الناس فما هي الفتوى؟ وما هو الإفتاء الذي حث الإمام(عليه السلام) لينتفع به الناس؟

تقول المصادر اللغوية:

(أفتاه في المسألة إذا أجابه، والاسم الفتوى)[١].

(والفتوى، والفتيا بالفتح، وبضمان ما أفتى به العالم، وهي اسم من أفتى العالم إذا بين الحكم، وأفتاه في المسألة أبان له الحكم فيها وأخرج له فيها فتوى)[٢]

إذن، الفتوى هي الإجابة، وهي بيان الحكم.

وعليه، فما معنى ذلك هل تقتصر الإجابة من زرارة، أو غيره على نقل الحديث، وهل بيان الحكم ينحصر في عرض الحديث أمام السائل؟

إن بيان الحكم أعم من بيان الحكم بواسطة نقل الحديث أو نقله بعد إجراء عملية الاستنباط فالكل إجابة، والإمام حينما يصرح بأنه يرغب في أن يجلس مثل أبان بن تغلب في المسجد ليفتي الناس ويعتبر هذا من دواعي اعتزازه بأن يكون مثل هذا الرجل من شيعته، هل لأن أبان ناقل حديث لا غير، أو لأن الاعتزاز إنما هو لما يتمتع به أبان من قابليات علمية ومكانة فقهية تخوله أن يخرج الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت؟

إن ملاحظة هذه الأحاديث والتأمل فيها يعطينا صورة واضحة على ما نقول وصورة أخرى تعكس لنا ما بيناه بصورة جلية تلك هي الأحاديث التي وردت عن الأئمة (عليهم السلام) مما تقدم عرضه من الأخبار التي يسأل فيها البعض عمن يأخذون معالم دينهم كقوله: (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني، فما هي معالم الدين؟ هل هي الأحاديث الشريفة ليكون السؤال عنها وعمن تؤخذ ومن هو المأمون الذي يقوم بدور بيانها مضبوطة؟

إن المنصف بعد كل هذا لا يرى في الأخبار الشريفة جهة جمود واقتصار على هذه النقطة فقط. بل الصحيح أن يقال:

إن الأشخاص المحول عليهم ممن حازوا وحصلوا الشروط المطلوبة في الإفتاء ورجل الفتوى يريد الإمام أن يستقطب هذه المجموعة من الناس فهو

---

(١) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث/ مادة (فتي).

(٢) الشرتوني: اقرب الموارد/ مادة (فتي).

المرجع لحل خصوماتهم ونزاعاتهم، ولذلك نصبه وصرح في كثير من الأحاديث بأنه جعله قاضياً وحاكماً وأمر الناس بالتحاكم إليه، وإن تحاكم إلى غيره فقد تحاكم إلى الطاغوت، وهو المرجع لهم في أحكامهم الدينية، وهو في الوقت نفسه الأمين المأمون على الأحاديث ولولاه لاندرست أحاديث أهل البيت(عليهم السلام).

منهم أمناء الحديث لو كان سائلهم ممن له القابلية في الخوض في الأمور العلمية وفهم المطالب كما ينبغي لها وملاحظة ما يكشف الحديث من الجهات الداخلية والخارجية، وهم في الأحكام مجتهدون لمن لم تكن له هذه القابلية لاعطائهم الأحكام الشرعية وبيانها لهم.

وبعد كل هذا، يجمعون إضافة إلى الشؤون العلمية، والحديثية الزعامة الاجتماعية والتصدي للشؤون القضائية لحل خصوماتهم، وفض نزاعاتهم الحاصلة فيما بينهم كما يرى من - فسر الحوادث الواقعة - التي أمر الإمام (عليه السلام) بالرجوع إلى رواة حديثهم بالخصومات والنزاعات.

الطائفة الخامسة من الأخبار:

وتنقسم هذه الطائفة إلى قسمين:

قسم، نرى لسانها النهي عن الإفتاء بغير علم.

وقسم، كان النهي فيها عن الإفتاء بالرأي، والقياس، ونحو ذلك من الاستنباطات الظنية.

فمن القسم الأول: ما جاء في رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) قوله: (من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من اللهفعليه لعنة ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه)[1].

وفي رواية أخرى: (اياك أن تدين الناس بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم)[2] وهذه الطائفة تعطينا بمفهومها جواز الإفتاء لو كان عن مدرك صحيح

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ج١٨، ص٩، الطبعة الحديثة.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٨.

مما هو متعارف من الأخذ بالأخبار الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) وإعمال قواعد الإجتهاد لاستنباط الحكم الشرعي، والإفتاء بمقتضاه.

ومن القسم الثاني: ما كان لسانه النهي عن الأخذ بالقياس والرأي، وهي كثيرة تعرض لها في الوسائل في الباب السادس من صفات القاضي، وهي تعطي نفس النتيجة التي أعطتها الروايات في القسم الأول.

التقليد ظاهرة عامة في الحياة الاجتماعية:

لا يولد الإنسان عالماً بل التعلم مكتسب له فهو بطبيعته جاهل بكل ما يحيطه من الأمور والقضايا مما يرجع إلى حياته الدينية والاجتماعية، وإذا كان الأمر كذلك فلابد له من التعلم برجوعه إلى الغير من العلماء إذ ليس من الممكن أن يستقل الفرد بالمعرفة الكاملة والمعبر عنها (بالمعرفة التفصيلية) لكل هذه الأشياء التي تحيط به.

على أن الفترة الزمنية مهما امتدت بالفرد فهي لا تكفي لتتيح له فرصة تلقي اموره عن طريق الانفراد مهما أوتي ذلك الفرد من المواهب إلاّ أن تتدخل يد الاعجاز، وهذا من الحالات النادرة التي لا تتهيأ لكل أحد، وعليه، فلابد من الرجوع إلى العالم ليدل الجاهل على الطريق الذي يسلكه، ويرشده إلى مبتغاه وإلاّ فما أظن أن مجتمعاً من المجتمعات مهما كانت قيمته الحضارية يستطيع أن ينهض أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحياتهم دون أن يكون فيهم علماء وجهال ليرجع جهالهم إلى علمائهم على نحو يكون كل منهم - مثلاً - عالماً بالطب والهندسة وأصول الحرف والصناعات ومستوعباً لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغني عن أخذ أي شيء منها وحتى الأمم البدائية لا يمكن أن تتخلى عن هذه الظاهرة شيئاً، والحقيقة أن تسميتها ظاهرة عامة أولى من تسميتها بالبناء العقلائي لأنها قائمة على كل حال وجد تبان من العقلاء أو لم يوجد[1].

وحيث فرضنا رجوع الجاهل إلى العالم طبقاً للظاهرة العامة، أو للتبان العقلائي فإن هذا الرجوع إنما هو لأجل أن المجتهد من أهل الخبرة والإطلاع،

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٤٤.

وقد علمت أن التبان من العقلاء قاض بالرجوع إلى ذوي التخصص فالمريض لا يرجع لرفع ما به من المرض إلى التاجر ليداويه بل يرجع إلى الطبيب لينقذه من علته التي ألمت به، وفي الوقت نفسه، فإن من كان محتاجاً إلى البناء لا معنى لرجوعه إلى الطبيب ليشيد له داراً بل لابد له من الرجوع إلى المهندس، والبنائين ليتكفلوا له بمهمته، وإذا كانت الخبرة والإطلاع والتخصص هي المأخوذة بنظر الاعتبار في رجوع المريض إلى طبيبه وصاحب البناء إلى مهندسه، فهي نفسها كفيلة في إرجاع المكلف العامي إلى المجتهد الجامع لشروط الإجتهاد والإفتاء، بعد أن كان متخصصاً في الأحكام الشرعية التي يريد المكلف الرجوع عن عهدتها، بعد أن علم تكليفه بها ولو على نحو الإجمال، وكما لا يسأل المريض طبيبه عن علة دوائه، ودليل تداويه وكذلك صاحب البناء عن دليل تخطيطه، كذلك لا ينبغي للمقلد أن يسأل مجتهده عن دليل فتواه لاشتراك الجميع في السبب: وهو الجهل والعلم.

فالجاهل ليس له أن يسأل العالم عن دليل حكمه لأنه لا يتفهم الدليل لو ذكره لقيامه على أصول يجهلها العامي.

التقليد في الحياة الدينية:

وحينما يقلد العامي ويرجع إلى المجتهد في أموره الدينية لأخذ معالم دينه منه فليس ذلك بشيء جديد عليه، بل كما أسلفنا، أن هذا الرجوع مما تقتضيه طبيعة الحياة الاجتماعية من رجوع الجاهل إلى العالم والأخذ برأي ذوي التخصص. والمجتهد هو المتخصص في الشؤون الدينية فلابد إذن، من الرجوع إليه، ولابد لنا من هذا الإرجاع إذ ليس بالإمكان تكليف العوام بالقيام بدورهم للوصول إلى المعرفة التفصيلية لكل ما يمت إلى شؤونهم الدينية، ذلك لأن طبيعة المجتمع البشري تقتضي توزيع الأعمال على هذه المجموعة، ليكون في كل مكان من يقوم بدوره فيما تخصص به من الحرف والصناعات، ليتكافل المجتمع البشري بأسره في سد حاجات الجميع بغض النظر عن كون تلك الحاجة دينية أو دنيوية.

إذن، فمن العسير أن نكلف العوام القيام بمهمة الإجتهاد، قال الغزالي:

(إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الإجتهاد محال، لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال لم يبق إلاّ سؤال العلماء)[١].

متى نشأ التقليد، في عصر الأئمة أم بعدهم؟

هل التقليد وليد الفترات المتأخرة بعد عصر الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، أم هو ثابت من الصدر الأول الذي حصل فيه تبليغ الأحكام الشرعية؟

من ثنايا ما تقدم، اتضح لنا ولو على نحو الاجمال أن التقليد نشأ في عصر الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) حيث سبق؛ وأن عرضنا صوراً من إرجاع العوام إلى أشخاص معينين كانت لهم سمة الإفتاء من قبل الأئمة أنفسهم، ولكن ما هي المبررات التي كانت تفرض ضرورة التقليد رغم توفر وجود الإمام نفسه، وهو المصدر الذي يؤخذ منه الحكم الشرعي؟

ولابد لنا ونحن في هذا الصدد من بحث هذه الناحية من دراسة الظروف التي كانت تحيط بالأئمة من جميع الجوانب لنرى مدى تأثيرها في إيجاد فكرة التقليد (بمعناه المصطلح) من الرجوع إلى المجتهدين في تلك العصور المتقدمة، ولم نقتصر على القول بأن التقليد وليد العصور التي أعقبت غيبة الإمام المهدي (عليه السلام).

تباعد البلدان:

فالمسلمون، وخصوصاً في تلك الأدوار البدائية، لم يكونوا متقاربين في البلدان على النحو الذي نراه اليوم من تقاربهم مما يؤمن للفرد حرية التقارب، والتنقل وسرعته، وسهولته في كل وقت، وفي كل لحظة. فلم يكن بميسور الفرد وبمقدوره الوصول إلى الإمام (عليه السلام) في كل وقت يريد الوصول إليه ليستوضح منه الحكم الشرعي، بل ربما مرت على الشخص فترة عمره كله، وهو لم يشاهد إمامه عن قرب، فكيف بأهل البلدان النائية؟

---

(١) الغزالي: المستصفى/ ٢، ١٢٤.

طرق التبليغ:

على أن طرق التبليغ لم تكن بهذه الصورة التي وصلت إليها في الفترات الأخيرة من السهولة والسرعة ليتمكن الشخص من إيصال مطلبه إلى الآخرين بأقصى ما يتصور من السرعة.

إن الأمة في تلك الأدوار كانت فقيرة من ناحية أجهزة الإعلام، ولذلك توخت الشريعة المقدسة تحبيب الاجتماعات العامة والتجمعات على الصعيدين الداخلي والخارجي، ليتوصل بأمثال ذلك إلى التبليغ والتداول في شؤون المسلمين. فكان لصلاة الجماعة من الفضل الشيء الكبير، وإذا بالأخبار تشيد بثواب الجماعة وأنها أفضل من صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين صلاة[١].

وإذا كانت تلك الصلاة في المسجد أعطي بكل خطوة سبعين ألف حسنة[٢].

والحج كان فرضاً على من استطاع إليه سبيلاً، وإذا فرغ الحاج من أداء مناسكه غفر الله له، ووجبت له الجنة كما في الحديث عن علي بن الحسين (عليه السلام)[٣].

بهذا وأمثاله دفعت الشريعة المقدسة على لسان المشرع الناس إلى التجمعات، ولم تترك مجالاً إلاّ ونوهت فيه بفضل اللقاء بين المسلمين.

كل ذلك لتتهيأ الفرص ليجتمع المسلم بأخيه المسلم، ويأخذ منه، ويتحسس بشعوره، فيرتبط الجميع برباط الأخوة.

ومن جهة تلقي المعلومات الدينية نرى الشريعة تهيب بالأفراد الذين يجدون في أنفسهم الاستعداد الكافي لينفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ليقوم هؤلاء بدور التبليغ، وتعليم الناس وظائفهم الدينية، والأحكام الشرعية، فيصل المكلفون إلى معالم دينهم.

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١ من صلاة الجماعة، ح١ ـ ٧.
(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١ من صلاة الجماعة، ح١ ـ ٧.
(٣) المصدر المتقدم: باب ١ من أبواب وجوب الحج، ح٧.

الإمام كبشر ومن الناس:

وبعد كل ذلك فالإمام كبقية الناس، لابد لأوقاته أن تكون مقسمة منها لشؤونه البدينة من نوم، وغذاء، واستراحة، وقسم منها لعياله، وقسم ثالث لعبادته، ويفرغ قسماً من وقته لأمور الناس، ومشاكلهم، وما يرد منهم من أسئلة تتعلق بحياتهم الدينية.

وماذا بإمكان الإمام أن يفرغ من وقته ليؤمن لسائليه ما يتطلبونه من الإجابة على اسئلتهم، فلو فرضنا أن الكل لابد له من الوصول إليه، وأخذ الحكم منه بدون واسطة في البين، فكيف يوفق الإمام بين هذا الحشد الهائل ممن يريد الوصول إليه ليأخذ منه معالم دينيه وتحصيل الامتثال اليقيني بعد ذلك وبين الوقت الذي يخصصه لهم؟

التقية:

على أن من العوامل المهمة التي فرضت ضرورة التقليد في الوقت الذي يكون الإمام فيه موجوداً هو (التقية) في كثير من بياناتهم للأحكام الشرعية.

إن الظروف القاسية التي كان يعيشها أهل البيت (عليهم السلام) ومطاردتهم من قبل السلطات الحاكمة لم تكن تسمح لشيعتهم الاتصال بهم في كل وقت بل كانت تحصل في فترات معينة ومحدودة ولأشخاص معدودين. فالبيت العلوي المتمثل بزعمائه من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كان يشكل خطراً على السلطات الحاكمة، ويقف في طريق تصرفات الحاكمين غير المشروعة في جميع الأدوار التي مرت بها الخلافة الأموية والعباسية.

إن أهل البيت كانوا يرون لأنفسهم الأحقية في القيام بأعباء المسؤوليتين: الدينية والاجتماعية، نتيجة النص عليهم في إمامة المسلمين.

يضاف إلى ذلك ما (زودوا به من إمكانات ذاتية ومواهب مكتسبة نتيجة تربيتهم على وفق مبادئ الإسلام، تربية حولتهم في سلوكهم إلى إسلام متجسد، ثم بحكم ما كانت لديهم من القدرات على أعمال إرادتهم على وفق أحكامه التي استوعبوها علماً وخبرة، فقد صح له الأخبار عن ذاته المقدسة بأنه

لا يريد لهم بإرادته التكوينية إلاّ إذهاب الرجس عنهم، لأنه لا يفيض الوجود إلاّ على هذا النوع من أفعالهم ما داموا هم لا يريدون لأنفسهم إلاّ إذهاب الرجس والتطهير عنهم)[١]. قال عز وجل:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٢].

هذه العوامل هي التي دعت السلطات الحاكمة بإلقاء الأضواء المعاكسة على الأئمة لتعقب حركاتهم وسكناتهم فكانت تلاحقهم في كل دور، وقد سأل بعض اتباع الإمام الباقر (عليه السلام)، فقال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجلان من أهل الكوفة اخذا فقيل لهم ابرئا من أمير المؤمنين (عليه السلام) فبرئ واحد منهما، وأبى الآخر فخلي سبيل الذي بريء، وقتل الآخر. فقال:

أما الذي بريء فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة[٣].

هذه الواقعة تمثل لنا جانباً من الواقع المرير الذي كان يعيشه أتباع أهل البيت، لا لشيء، بل لاتباعهم النخبة من آل محمد (صلى الله عليه وآله) فكان جزاؤهم القتل والتشريد.

نعم، لنا أن نستثني دور الإمامين محمد الباقر وولده جعفر الصادق(عليهما السلام)، حيث سنحت لهما الفرصة لفتح أبواب مدرستهم العلمية، وبث أحكامهم لمن تتلمذ عليهم، والانتهال من معينهم، وما ذاك إلاّ لأن دورهم كان في أيام أفول الدولة الأموية، وما لحقها من دولة بني مروان، وبزوغ الدولة العباسية. فكانت الأولى منهمكة بتضميد جراحاتها، بينما كانت الأخرى مشغولة بتوطيد دعائم ملكها، وقد انشغل الطرفان في هذه الفترة عن ملاحقة أهل البيت وشيعتهم. بل بإمكاننا القول بأن كل فريق كان يريد جلب ود البيت العلوي ليكسب من جراء ذلك الموقف إلى جانبه، وبالأخير ما يتقوى به على الجانب الآخر.

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ١٥١.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٤.

وكانت هذه الظاهرة ملحوظة بالنسبة إلى القائمين بترويج الدعاية إلى العباسيين، ولذلك كان الإمام محمد الباقر وولده جعفر الصادق (عليه السلام) يحرصان على الاستفادة من هذه الفترة، فأخذا يبثان تعاليمهما وتجميع أكبر عدد ممكن ممن يرون فيهم الإخلاص والولاء ليكونوا من طلاب مدرستهم. فكان مسجد الكوفة يعج بمئات الفقهاء، كل يقول: (حدثني جعفر بن محمد). كما جاء ذلك في حديث أحد الفقهاء ممن تعرض لهذه الجهة. فقد قال الوشاء[1] أدركت في هذا المسجد - وهو مسجد الكوفة - تسعمائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد (عليه السلام).

وقد تخرج من هذه المدرسة من تفتخر الشيعة بهم كأمثال زرارة، ومحمد ابن مسلم، وأبان بن تغلب، وأضرابهم.

ولكن سرعان ما انقلبت الأمور، وعادت إلى ما كانت عليه حينما وطد العباسيون دعائم ملكهم، فأخذوا بملاحقة أهل البيت وأئمة الحق يتتبعون، ويفتكون باتباعهم، لأن الشبح المخيف عاد ليقض مضاجعهم من جديد، ويقف في طريق الاستهتار بمقدرات المسلمين، والشريعة المحمدية.

والتاريخ حافل بمواقف السلطة منهم، ومحاربتهم، وتعريض شيعتهم لمختلف وسائل الإيذاء، والتشريد، والقتل.

وبدأ أهل البيت (صلوات الله عليهم) ينشرون علومهم عبر السجون والمعتقلات، ففرضت الظروف عليهم (التقية) في كثير من بياناتهم لأحكامهم الشرعية.

وكان لابد من حس علمي مرهف، وذوق ناتج عن كثرة الممارسة وسعة الاطلاع، ليتمكن الشخص من تمييز موارد التقية عن غيرها، والتي هي في الحقيقة تشريع مؤقت يأمن الإنسان به على حياته حيث يدفع عنها الضرر أو عن الآخرين، وبحكم العقل يرى الإنسان ضرورة الدفاع عن نفسه والمحافظة على حياته، حيث لا يرض الوجدان بأن يعرض الإنسان نفسه على الهلكة.

---

(١) الوشاء، الحسن بن علي من أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام) وكان من وجوه الطائفة الشيعية وله تأليفات عديدة، وقد نوه رجال الحديث به. ترجم له المامقاني تحت رقم ٢٦٥٤ ج١ من تنقيح المقال.

كل هذه العوامل، والملابسات كانت الدافع الأساسي لأن يفتح الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) أبواب الإجتهاد، واصلوا الأصول التي (يتوصل من بعضها إلى الحكم الواقعي ومن البعض الآخر إلى الحكم الظاهري مع تعذر الوصول إلى الأحكام الواقعية كالاستصحاب، والاحتياط، ونظائرهما مما كانت مأثورة جميعاً عن أهل البيت (عليهم السلام)، وأرشدوا إلى من يجيد تطبيقها من تلامذتهم في البلدان النائية أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن)[١] ممن يعهدون فيهم القابلية العلمية في مجال استنباط الأحكام الشرعية، ومقدرتهم على الإفتاء، وبعد أن فتحوا للعامة هذا الطريق من إيجاد مجتهدين أرشدوا الناس للرجوع إليهم، وأخذ معالم دينهم منهم، وفي الوقت نفسه أمروا أولئك الذين اعتمدوا عليهم بالجلوس، والإفتاء، والتصدي إلى ما ينقذ الناس في الوصول إلى أحكامهم الشرعية.

وبعد هذا كله فالتقليد ليس وليد العصور المتأخرة عن عصور الأئمة(عليهم السلام) بدعوى أن مثل وجود الإمام عليه السلام) يمنع من الرجوع إلى أمثال زرارة وأقرانه من تلامذة مدرسة أهل البيت .

إن هذه النقطة بالذات سيتناولها البحث الآتي لنعطي صورة واضحة عن عدم المنافاة في الرجوع إلى المجتهدين مع وجود الإمام المعصوم في مقام تحصيل الامتثال للأحكام الشرعية.

نعم، لنا أن نقول، أن تقادم الزمن حمل المجتهد من استفراغ الوسع ما لم يعهد نظيره في زمن الأئمة (عليهم السلام) ذلك لأن تطور المباني الأصولية واستحداث آراء جديدة فيها وحصول الشبهات من جانب آخر، كل ذلك كلّف المجتهد أن يتتبع ويبحث ليختار المبنى الذي يراه صالحاً ليكون ذلك قاعدة وركيزة ممهدة للانتقال إلى استنباط الحكم الشرعي، بعد أن كان علم الأصول هو القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وطبيعي أن المجتهد في العصور الأولى لم يكن ليجد أمامه هذه النظريات وهذه الشبهات، والردود للمباني الأصولية فلم يكن في مقام ردها، أو اختيارها

---

(١) السيد علاء الدين بحر العلوم: مصابيح الأصول/ ٤، تقريرات بحث السيد أبو القاسم الخوئي.

ليكون من مجموع ذلك ما يختاره، بل نشأ ذلك مما تفرضه طبيعة تتبع المتأخرين، وملاحقتهم لنظريات المتقدمين، فيما يقررونه في أصول الفن.

إلاّ أن ذلك لا يمنع من القول - كما بينا -، أن يكون في الصدر الأول من أمثال زرارة يفتون الناس على طبق مذهب أهل البيت ليقلدهم العوام في الأحكام الشرعية.

وقبل أن نختم البحث يمكننا أن نقول، أن التقليد ظاهرة اجتماعية في المجتمع الإنساني منذ وجود هذا المجتمع، ولا يختص بهذه الأمة، أو يكون ظهوره منذ صدور الإسلام بل هو موجود مع البشرية، وفي جميع أدوارها، وتطورها، وإن اختلفت أشكاله وصوره.

التقليد بين الإخباريين والأصوليين:

كان اللازم التطرق لهذا البحث - فيما سبق - حينما ذكرنا حكم التقليد.

فقد قيل: بأن الإخباريين من القائلين بلزوم التقليد وحرمة الإجتهاد، ولكن لأهمية البحث والرغبة في تناوله بشكل أوسع ارتأينا تأخيره فنقول:

الأخباريون والأصوليون، كلاهما ممن ينتمي إلى الفرقة الإمامية الاثنى عشرية، ولا فرق بينهم من هذه الجهة، إلاّ أن كثيراً ممن تطرقوا إلى الخلاف الدائر بينهم يجعلون من الإخباريين فرقة تمتاز عن الأصوليين بمفاهيم خاصة، ليخرج من مجموعها بالقول بامتياز كل فئة عن الأخرى بعقائد ربما كانت في نظر كل طرف موجبة للخروج عن حدود المذهب، والانحراف عن الطريقة الحقة.

وقد يبلغ التوتر أوجه في بعض الأدوار، فتحضل المهاترات الشنيعة ليكيل البعض إلى الآخر تهماً تترفع عنها أصول الطائفة، وإذا بها التي رسمها لهم قادتهم من أهل البيت (عليهم السلام).

وفي قبال أولئك من يرى أن الخلاف بين الطرفين يقتصر على بعض الوجوه البسيطة ككلٍ خلاف يحدث بين أبناء الطائفة الواحدة تبعاً لاختلاف الرأي والنظر، وإلاّ فالكل يسيرون في طريق واحد ويرددون نفس ما يمليه عليهم واقعهم المذهبي الذي يتجسد في مدرسة الإمامين الباقر، وولده أبو عبد الله جعفر الصادق (عليه السلام).

الأصوليون:

وهم الذين يلجأون في مقام استنباط الأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، ودليل العقل، والإجماع.

وجه التسمية:

وربما قيل في وجه تسمية هؤلاء بهذا الاسم هو لأنهم يعتمدون في مقام استنباط الأحكام الشرعية على هذه الأدلة المذكورة، وبديهي أن الأدلة الأربعة هو موضوع علم الأصول، فأطلق الأصل على المدرك وليس ذلك ببعيد.

الأخباريون:

ونقف عند تعريف هذا المصطلح بأزاء تعريفين يختلفان بحسب الظاهر حيث عرفهم في كتاب (الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، ص١٩) بقوله: (الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط، وبعد يأسه عن دليل الحكم، يرجع إلى أصالة البراءة في الشبهات الحكمية).

ويقول المحقق الشيخ غلام رضا القمي نقلاً عن استاذه الشيخ الأنصاري في هذا الصدد ما يلي:

(ويعجبني في بيان وجه تسمية هذه الفرقة (الأخباريين) المرموقة بالأخبارية وهو أحد أمرين:

الأول: كونهم عالمين بتمام الأقسام من الأخبار من الصحيح والحسن والموثق والضعيف، من غير أن، يفرقوا بينها في مقام العمل في قبال المجتهدين.

الثاني: انهم لما أنكروا ثلاثة من الأدلة الاربعة، وخصوا الدليل بالواحد منها، أعني الأخبار، فلذلك سموا بالاسم المذكور)[1].

---

(١) الشيخ غلام رضا: القلائد على الفرائد/ حاشية على رسائل الشيخ الأنصاري، مبحث حجية القطع.

ونسبة إنكار الإخباريين الأدلة الثلاثة بما فيها القرآن الكريم أمر يجلب الانتباه.

فكيف ينكر الأخباريون، وهم من المسلمين دليلية الكتاب، وهو أهم مصدر عندهم، وكيف يلتئم هذا مع تعريفهم السابق بأنهم يستنبطون أحكامهم الشرعية من الكتاب والسنة فقط؟

ويوضح لنا المحقق الأمين الاسترآبادي، وهو أحد زعمائهم، هذه الناحية ليرفع هذا الالتباس من نسبتهم إلى العمل بالأخبار فقط، فيقول:

(والصواب عندي مذهب قدمائنا من الإخباريين وطريقتهم. أما مذهبهم فهو أن كل ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله تعالى حتى أرش الخدش، وأن كثيراً مما جاء به من الأحكام بكتاب الله، أو سنة نبيه من نسخ، أو تقييد، وتخصيص، وتأويل كله مخزون عند العترة الطاهرة (عليهم السلام) وأن القرآن ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية، وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية، أصلية كانت أو فرعية، إلاّ السماع من الصادقين (عليهم السلام) وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم السلام))[1].

والآن فقد اتضح لنا المراد من حصر الدليل بالأخبار وتسمية هؤلاء بالإخباريين، فالأخباريون، بناءاً على هذا التوضيح، لا يريدون إنكار دليلية القرآن الكريم وعزله كمصدر تشريعي، بل يريدون الأخذ به من طريق أهل البيت (عليهم السلام) (لأن أهل البيت أدرى بما فيه).

فهم يدعون أن آيات القرآن وردت على وجه التعمية بالنسبة إلى الرعية، وجلاء هذه التعمية وكشف ما يحيط بالقرآن من غموض أو تفصيل لا يكون إلاّ بالرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام)، فهم الذين يقومون بهذه المهمة لأنهم أحد الثقلين، والكتاب الكريم هو الثقل الآخر، ولن يفترقا حتى يردا على النبي(صلى الله عليه وآله).

---

(١) ميرزا محمد أمين الاسترآبادي: الفوائد المدنية/ ٤٧ ـ ٤٨.

وتكملة لهذا الشرط من الاعتماد على الأخبار، وجعلها الأساس في الرجوع إليها ذهب الكثير منهم إلى التطامن لما جاء في الكتب الاربعة وهي:

الكافي: للشيخ الكليني. من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق.

التهذيب والاستبصار: للشيخ الطوسي (أبو جعفر الشيخ محمد بن الحسن).

وقد بلغ تطامنهم بها حداً جعلهم يدعون أنها قطعية الصدور، حيث اعتمدوا على الوثاقة الخارقة بجامعي هذه الكتب وبما بذلوه في سبيل جمعها من التمحيص والفحص الكثيرين[١].

النقاط التي اختلف فيها الفريقان:

من الغريب أن النقاط التي ذكرت للفرق بين الأصوليين والإخباريين ليست بمضبوطة ومحددة من قبل الذين تطرقوا لهذا الحديث.

ففي الوقت الذي يصل الاهتمام بالشيخ كاشف الغطاء ليؤلف كتاباً خاصاً في هذا الموضوع، يطلق عليه اسم (الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الإخباريين)، ويعدد فيه الفروق فينهيها إلى ثمانين فرقاً نرى صاحب الحدائق يهبط بالرقم ليقصره على ثمانية فروق ويأخذ بمناقشتها ليخلص من وراء ذلك كله إلى عدم وجود فرق جوهري بين الطرفين ومستنكراً الصرخات التي يطلقها البعض للتشنيع بالطرف الآخر.

ويتخذ المحقق الخواساري حداً وسطاً فيذكر في الفروق تسعة وعشرين فرقاً[٢]. ولسنا الآن بصدد بيان جميع ما ذكروه من الفروق ومناقشتها بل لابد لنا من التطرق لما يتعلق بموضوعنا (التقليد).

الفرق الأول - مصادر التشريع:

يعتبر الأصوليون المصادر التشريعية عندهم الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع، ودليل العقل.

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي: معجم رجال الحديث/ المدخل، ٣٧١.

(٢) الميرزا محمد باقر الخونساري: روضات الجنات/ ١، ١٢٧، طبعة طهران.

أما الأخباريون.. فقد عرفت أن جل اعتمادهم على الأخبار، ولذلك كانت أحكامهم مستنبطة منها غير آبهين بالدليلين الإجماع، ودليل العقل.

مناقشة الفرق المذكور:

لو لاحظنا هذا الفرق لرأيناه يتضمن نقطتين:

الأولى: التعويل من جانب الإخباريين على الأخبار كمصدر تشريعي للأحكام باسقاط دليلي الإجماع، والعقل، والأخذ بالقرآن في أطار السنة النبوية واعتباره مفسراً بالسنة لا غير.

الثانية: اعتبار ما جاء في الكتب الأربعة والتطامن له على نحو يصل الحال بالكثير منهم إلى اعتبار قطعية صدور تلك الأخبار الموجودة فيها.

مع النقطة الأولى: من خلال عبارة الشيخ الاسترآبادي المتقدمة رأيناه يعبر عن القرآن، بعبارة (وروده على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية) ولذلك، وهروباً من هذا الغموض الذي يكشف الآيات القرآنية وكشف ما علق به من غموض التجأوا إلى الأخبار الكريمة.

ويجاب عن هذا.

أولًا: إن هذا الكشف منهم (عليهم السلام) إنما جاء بطريق الرواية عنهم، وليس كل حديث صدر منهم دلالته قطعية بل فيه ما هو ظني الدلالة، وربما عرضه الالتباس أيضاً نظراً للظروف التي تحيط بالخبر من تقية وما شاكل، ومع هذا كيف يتمكن الإنسان من كشف معميات الكتاب بما يحتاج هو إلى كشفه غالباً؟ وهل هذا إلاّ من مصاديق ما يقال: (هرب مما وقع فيه)؟

وثانياً: (إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب)[1].

وهذا مما لا يلتزم به حتى الأخباري نفسه لأن معنى ذلك هو جعل القرآن في جانب، وإسقاطه عن الحجية في الموارد التي لم يرد فيها بيان من قبل أهل

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر: أصول الفقه للمظفر/ ٣، ١٤٠.

البيت (عليهم السلام) حتى بعد بذل الجهد والفحص التامين عن كل ما يصلح للقرينة والتصرف. وحينئذٍ، فكيف يلتئم هذا مع ما ورد من الأخبار الكثيرة عنهم(عليهم السلام) من إرجاع الناس إلى الكتاب الكريم، وكذلك عرض الأحاديث عليه بحيث يكون هو المقياس لصحة الحديث وفساده، كما صرح به الخبر؟

إن النظر إلى الكتاب الكريم بهذا الضيق ليختلف مع قدسية كتاب الله عزوجل، والذي هو في مقدمة المصادر التشريعية للشريعة الإسلامية، وبعد كل هذا فأين تكون تعاليم الأئمة (عليهم السلام) في التوجه إلى القرآن واستخراج الحكم الشرعي منه حيث يحيل الإمام السائل عن كيفية الوضوء إليه عندما سأله، وقد جعل على اصبعه مرارة فقال له (عليه السلام):

هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله عز وجل:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١].

ويسأل زرارة الإمام عن المسح ببعض الرأس فيقول له:

من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟

فيجيبه الإمام لمكان الباء ومراده، من الباء ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[٢]، فعلم زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب كما علم هناك السائل كيف يمسح في الوضوء وعلى اصبعه حاجب عن وصول الماء إلى البشرة، وما جعل الله على عباده في الدين من حرج[٣].

اسقاط الإجماع عن الدليلية:

أما إسقاط الإخباريين للإجماع عن الحجية بالكلية فهذا أمر لا يتفق، وما عليه فقهاء الطائفة فإنه وإن تعارف على الألسنة: (بأن المحصل من الإجماع غير حاصل والمنقول منه غير حجة) لرجوعه إلى صغريات نقله بواسطة الخبر الواحد إلاّ أن انكاره بالمرة مع استدلال الفقهاء به في كثير من الموارد، وتسالم

(١) سورة الحج: الآية، ٧٨ .

(٢) سورة المائدة: الآية، ٦ .

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١، ٣٢٧.

الكثير منهم على اعتباره كمصدر للتشريع جنباً لجنب مع الكتاب، والسنة لأمر يستدعي الاستغراب والدهشة، إذ لا أقل من كون الإجماع بمنزلة الخبر المتواتر الذي يكشف بنحو القطع عن القول المعصوم (عليه السلام).

على أن للامامية رأيهم في حجية الإجماع من جهة كشفه عن رأي الإمام(عليه السلام) وقد قرروا لذلك طرقاً عديدة تعرض لها الأصوليون في بحوثهم من موسوعاتهم الأصولية، وعلى فرض تسليم إنكار الإخباريين لهذا الدليل بالمرة فبالإمكان إنكارهم بأن الأخباري كأغلب الأصوليين لا يرى للإجماع في دليليته استقلال في قبال الدليلين الكتاب والسنة، بل هو معتبر لجهة كشفه عن رأي الإمام بأحد طرق الكشف التي يذكرها الأصوليون في مقام حجيته، وحينئذٍ، فهو من ملحقات الدليل الثاني، وهو السنة والمتقدمة بقول المعصوم في مقام نقله للأحكام الشرعية فلا يشكل عدم القول به خلافاً مع الأصوليين.

انكار دليلية العقل:

تحامل الأخباريون على الأصوليين فيما ذهبوا إليه من اعتبارهم لما يصدره العقل من أحكام أهلته ليكون مصدراً للتشريع فقد منعوا أن يكون إدراك العقل موجباً لثبوت الحكم الشرعي من ورائه.

وقد نوقش ذلك، بأن هذا الإنكار إن كان إنكاراً لسلطة العقل، ومقدرته على إدراكه للحسن والقبح، الواقعيين فهذا مما لا مجال لإنكاره لما ثبت لدى العقلاء بأن العقل له قابلية إدراك قبح الظلم وحسن كثير من الأمور التي تكون فيها مساعدة الآخرين، ومد يد العون لهم، وإذا ما ثبت ذلك فلا مجال أيضاً لإنكار الملازمة بين حكم العقل المذكور وتبعية الشارع له فيما توصل إليه من الحسن والقبح لأن الشارع سيد العقلاء، ولا يخرج عما يصلون فيحكم بوجوب ما يحسنه وبحرمة ما يقبحه ما لم يطلع على خطئهم فيخطئهم فيما ذهبوا إليه.

وعليه فإنكار حكم العقل إنكار للحكم الشرعي الثابت بالملازمة بينه وبين الحكم العقلي.

إذن، (فإن العقل مصدر الحجج وإليه تنتهي فهو المرجع في أصول الدين،

وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدس أن يصدر حكمه فيها كأوامر الإطاعة وكالإنقسامات اللاحقة للتكاليف من قبيل العلم، والجهل بها[١].

مع النقطة الثانية: وكان البحث فيها يدور حول تطامن الإخباريين لما جاء في الكتب الاربعة واعتبار ما جاء فيها قطعي الصدور.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ كاشف الغطاء:

المحمدون الثلاثة[٢] (عليهم الرحمة) كيف يعول عليهم في تحصيل العلم وبعضهم يكذب رواية بعض بتكذيب بعض الرواة، وما استندوا إليه مما ذكروا في أوائل الكتب الأربعة من أنهم لا يروون إلاّ ما هو حجة بينهم، وبين الله أو ما يكون من القسم المعلوم دون المظنون فبناءاً على ظاهره لا يقتضي حصول العلم بالنسبة إلينا لأن علمهم لا يؤثر في علمنا[٣].

وربما يدعى القطع بصدق ما في الكتب الأربعة من الروايات لقرائن خاصة دلت على ذلك وأنها صادرة من المعصومين باعتبار أن اهتمام أصحاب الأئمة(عليهم السلام) وأرباب الأصول، والكتب بأمر الحديث إلى زمان المحمدين الثلاثة يدلنا على أن الروايات التي اثبتوها في كتبهم قد صدرت عن المعصومين(عليهم السلام) فإن الاهتمام المذكور يوجب في العادة العلم بصحة ما ادعوه في كتبهم، وصدوره عن المعصومين (عليهم السلام).

وقد ناقش سيدنا الأستاذ الخوئي(دام ظله) هذه الدعوى ببحثٍ مفصل نفى فيه هذا التوهم الذي بني عليه الأخباريون دعواهم من قطعية صدور الأخبار الواردة في الكتب الاربعة[٤].

على أننا لا ننكر أن مؤلفي الكتب الأربعة، وهم من أجلاء فقهائنا قد أتعبوا أنفسهم في جمع الأحاديث، واختيار الصحيح منها، ولكن هل يعني هذا أن

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/٢٩٨ - ٢٩٩، وفيه بحث مفصل عن حجية الدليل العقلي لاحظه.

(٢) وهم محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن علي بن بابويه القمي، ومحمد بن الحسن الطوسي.

(٣) الشيخ جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء/ ٤٠، طبعة طهران.

(٤) راجع لهذه المناقشة وأصل الدعوى السيد الخوئي: معجم رجال الحديث/المدخل، ١، ٣٧ - ٥٠.

الجوانب الموضوعية للخبر من ناحية السند قد أكملوها بحثاً وتنقيباً، بحيث لا يدع مجالاً للبحث من قبل الآخرين؟

إن المجتهد في مقام إجراء عملية استنباط ليقف، وهو يريد الوصول إلى حكم الله على جميع ما يتصل بالحكم، وعليه أن يخوض المسألة بنفسه ويلاحظها كما لو لم يسبقه إليها أحد المجتهدين. وطبيعي أن هذا يستدعي أن يأخذ بعين الاعتبار أسانيد الروايات التي ينوي استخراج الحكم منها، ولا يكفيه الاعتماد على غيره في هذه الجهة الدقيقة، وعلى سبيل المثال، فلو بحث المجتهد عن شخصية أحد الرواة من خلال الكتب الرجالية، وأشبعه تمحيصاً فوجد فيه ما لا يمكن الاعتماد عليه من ناحية الرواية فكيف يصنع، أيأخذ بروايته اعتماداً على توثيق غيره له مع أنه قد اطلع على ما لم يطلع عليه غيره من جوانب ضعف الراوي؟

وطبيعي أن يكون الجواب بالسلب فلكل مجتهد رأيه الخاص في السند، وأسلوبه في البحث والتنقيب، على أنني لا اعتقد أن الإخباريين لا يولون هذه الجهة الأهمية ويسقطون من حسابهم عملية البحث والتنقيب لمجرد ذكر الخبر في الكتب الأربعة.

الفرق الثاني - تقسيم الحديث:

قسم الأصوليون الحديث على النحو التالي:

الصحيح، الحسن، الموثق، الضعيف. وقد عرَّفت بما يلي:

الصحيح: وهو الخبر المتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات حيث تكون الطبقات متعددة.

الحسن: وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم بإمامي ممدوح من غير نص على عدالته مع تحقق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها مع كون الباقي من الطريق من رجال الصحيح، وبوصف الطريق بالحسن لأجل ذلك الواحد.

الموثق: وهو ما دخل في طريقه من نص الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته وقد سمي بذلك لأن راويه ثقة، وإن كان مخالفاً وبهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في الثقة.

الضعيف: وهو ما لا تجتمع فيه شروط أحد الثلاثة السابقة بأن يشتمل طريقه على مجروح بالفسق، ونحوه، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك كالوضاع، وهو الذي يدخل في الحديث ما ليس منه[١].

بينما لا يقول الأخباريون: إلاّ بوجود قسمين، وهما (الصحيح والضعيف).

ولذلك كانت هذه التوسعة من الأصوليين مورداً للمؤاخذة الشديدة من قبل الإخباريين لخروجهم على ما كان معروفاً بين الأصحاب من اثنينية التقسيم إلى زمن العلامة الحلي (قدس سره) حيث برمج الحديث ونظم موارده إلى الأقسام المذكورة[٢].

مناقشة الفرق الثاني:

يقول الأصوليون أنهم على حق في هذا التقسيم لأنه يأتي ملائماً لطبيعة الضغط المفروض من عوامل عديدة، والتي كان لها الأثر الكامل في هذا التنظيم نتيجة الدراسة الشاملة للحديث من جميع جوانبه من قبل الباحثين. أما تلك العوامل فهي كما يلي:

منها: هذا الحشد الهائل من الرواية لأحاديث الشريعة المقدسة وفهم من يمتاز عن غيره بصفات عالية أهلته لأن تصدر في حقه شهادات عالية من أهل البيت (عليهم السلام) مما لم يحصل على ذلك الآخرون.

والناس كبشر ليسوا كأسنان المشط من ناحية الورع، والتقوى، والضبط، والفهم، وسرعة الانتقال، وما شاكل بل لكل مقياسه الخاص وطبيعته التي يمتاز بها عن غيره، لذلك كان التقسيم المذكور نتيجة هذا الاختلاف.

---

(١) لاحظ لهذا التقسيم الشهيد الثاني: الدراية في علم مصطلح الحديث/ ١٩ - ٢٤، مطبعة النعمان - النجف الأشرف.

(٢) أما الشيخ كاشف الغطاء فقد ذكر في كتابه (الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين)، إن المكتشف لهذا التنظيم هو صاحب كتاب (البشرى لمعرفة القوي والاقوى)، نعم كان للعلامة الحلي (قدس سره) الضلع القوي في التنظيم المذكور وتهذيبه.

ومنها: الظروف التي تحيط بالخبر من تقية، وما شاكل.

فعن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سأل الإمام عن مسألة فأجابه ثم جاءه آخر فسأله عن نفس المسألة فأجابه بخلاف الجواب الأول ثم جاء ثالث - وللصدفة مجالها هنا - ليسأل نفس السؤال، وإذا بالإمام يجيب جواباً آخر غير ما أجاب به الأولين.

وطبيعي أن هذه الأجوبة المختلفة لسؤال واحد تكون مدعاة للاستغراب لمثل زرارة المشاهد لنفسِ العملية من أولها إلى آخرها لذلك سأل الإمام الباقر (عليه السلام) عن ذلك قائلاً:

يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما ليسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟

ويجيب الإمام ليرفع ما وقع بنفس زرارة من هذه العملية، فيقول: (يا زرارة هذا خير لنا وأبقى لكم ولو اجتمعتم على أمرٍ لصدقكم الناس عليه أو لكان أقل لبقائنا وبقائكم).

وينقل زرارة هذه القضية إلى الإمام الصادق (عليه السلام) ويطلب منه وجهة نظره فيما فعله أبوه من إلقاء الخلاف بين شيعتهم في الأحكام فإذا بالإمام لا يتعدى أن يحذو حذو أبيه (عليه السلام) في الجواب:

بأن ذلك ادعى للبقاء على الطرفين: أهل البيت وشيعتهم.

ومن خلال الجواب الواحد الذي يصدر من إمامين في وقتين مختلفين يظهر لنا عمق المأساة التي تواجه أهل البيت من السلطات الحاكمة في مطاردتهم ومطاردة شيعتهم، مما اضطرهم إلى هذا الالتواء في الجواب، ليتوخى من خلال ذلك الإبقاء على مدرستهم العلمية، وعدم ملاحقتهم.

ومنها: مشكلة الوضاعين والكذابين، فعن يونس بن عبد الرحمن أنه قال: إن بعض أصحابه سأل الإمام، وهو حاضر فقال: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث؟

فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا

حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد[١] لعنه الله دس في كتب أبي أحاديث لم يحدث بها فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا[٢].

ومثل ذلك ما قيل في أبي الخطاب: (وضاع آخر لفق أحاديث كثيرة فنسبها إلى الإمام الصادق (عليه السلام) فإن الإمام الرضا (عليه السلام) حين عرضت عليه كتب أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) أنكر أحاديث منها، وقال: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله (عليه السلام) لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب)[٣].

ان تقسيم الأخبار من حيث السند كان نتيجة رد فعل قوي لهذه الضغوط العديدة على أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) مما حدا بالعلامة الحلي(قدس سره)، وبغيره من علماء الطائفة أن يتناولوا الحديث بدراسة موضوعية، وافية ليقوم بهذه التقسيمات التي تتفق وواقع الرواة الملتفين حول كل إمام من أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

الفرق الثالث - حكم الإجتهاد عند الطرفين:

وينحصر الفرق الثالث في الأصوليين حيث يوجبون الإجتهاد عيناً، أو تخييراً. أما الأخباريون فهم يحرمونه. ويوجبون الأخذ بالرواية عن

---

(١) المغيرة بن سعيد، مولى بجيلة ضعفه رجال الحديث وترددت أخبار عديدة في انه كان يكذب على الإمام الباقر (عليه السلام) فقال فيه الإمام الصادق (عليه السلام) هذا الحديث وغيره مما نقله الرجاليون في ترجمته وقد ترجم له المامقاني برقم (١٢٠٥٩).

(٢) نقل هذا الحديث وغيره مما ورد في المغيرة المامقاني كما تقدم في ترجمته.

(٣) أبو الخطاب، محمد بن مقلاص الاسدي الكوفي كان من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) ولكنه انسلخ من الدين فكفر فادعى النبوة، وزعم أن الإمام الصادق إله، واستحل المحارم كلها ورخص لأصحابه فيها فبلغ أمره الإمام الصادق فلعنه وتبرأ منه، وجمع أصحابه وعرفهم ذلك، وكتب إلى البلدان بذلك، وقد ذكر الشيخ المامقاني في تنقيح المقال هذا الحديث وغيره مما ورد في أبي الخطاب في ترجمة المغيرة بن سعيد، جزء ٣، الصفحة ٢٣٦.

وقد ترجم أبا الخطاب الشيخ القمي في الكنى والألقاب: ١/ ٦٢ مطبعة الحيدرية ، النجف الأشرف .

المعصوم(عليه السلام)[1] وفي الواقع أن هذا الفرق من الفروق التي يدور اللغط حوله كثيراً بين الطرفين فكيف يمكن الجمع بين مسلك طائفتين إحداهما تقول بوجوب الإجتهاد، والأخرى تصر على تحريمه ثم بعد ذلك ما معنى الرجوع إلى المعصوم، ووجوب الأخذ منه، وهل أن الأصولي حينما يرجع إلى مجتهده هو في معزل عن المعصوم (عليه السلام) وهو الذي يعتبر قول الإمام، وعمله، وتقريره من مصادر التشريع؟

ولكن هذه الحيرة تزول لو استمعنا إلى الشيخ المحقق البحراني يحدثنا في درته النجفية قائلاً: (والجواب أنه لا ريب أن الناس في وقت الأئمة (عليهم السلام) يكلفون بالرجوع إليهم، والأخذ عنهم مشافهة، أو بوسائط، وهذا مما لا خلاف فيه بين كافة العلماء من إخباري، ومجتهد، وأما في زمان الغيبة كزماننا هذا، وأمثاله فإن الناس فيه إما عالم، أو متعلم .

وبعبارة أخرى: إما فقيه أو متفقه. **وبعبارة ثالثة**، إما مجتهد، أو مقلد، وقد حققنا في الفائدة الرابعة من الفوائد التي في شرح مقبوله عمر بن حنظلة أن هذا العالم، والفقيه الذي يجب على من عداه الرجوع إليه لابد، وأن يكون له ملكة الاستنباط للأحكام الشرعية من الأدلة التفصلية إذ ليس كل واحد من الرعية، والعامة ممن يمكن تحصيل الأحكام من تلك الأدلة، واستنباطها بينها كما هو ظاهر لكل ناظر لما حققناه في الموضع المشار إليه. والإجتهاد الذي أوجبه المجتهدون إنما هو عبارة عن بذل الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها الشرعية واستنباطها منها بالوجوه المقررة والقواعد المعتبرة، ولا ريب أن من كان قاصراً عن هذه المرتبة العلمية والدرجة السنية فلا يجوز الأخذ عنه ولا الاعتماد على فتواه، وبذلك يظهر لك ما في قوله: إن الإخباريين يوجبون الأخذ بالرواية فإنه على اطلاقه ممنوع لما عرفت من التفصيل إذ أخذ عامة الناس بالرواية في زمن الغيبة أمر ظاهر البطلان، وغني عن البيان كيف لا والروايات على ما هي عليه من الإطلاق، والتقييد، والاجمال، والاشتباه

---

(١) لاحظ الميرزا الخونساري: روضات الجنات/ ١، ١٢٧، مطبعة الحيدرية، طهران. وفي الدرر النجفية، ٢٥٦ أضاف لهذا الفرق بعد قوله، (ويوجبون الأخذ بالرواية عن المعصوم) أو من يروي عنه وإن تعددت الوسائط.

متصادقة في جملة الأحكام، واستنباط الحكم الشرعي منها يحتاج إلى مزية قوة وملكة راسخة قدسية كما ذكرناه في الوضع المشار إليه آنفاً فأنى للعامي استعلام ذلك فلابد البتة من الرجوع إلى عالم تلك الملكة المذكورة)[١].

وقد نقلنا هذه العبارة بأكملها ليتضح لنا أن الفرق في الحقيقة منعدم من ناحية الطرفين في التقليد، فالكل الأخباري والأصولي يقولون بالتقليد والرجوع إلى المجتهد، ولكن بتعبير يختلف عما يقول به الآخر.

فالشيخ المحقق البحراني، في عبارته المذكورة، يصور لنا حال المكلف وأنه في زمن الحضور ووجود الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) لابد من الرجوع له والأخذ عنه وهذا لا يختلف فيه الأصولي عن الأخباري.

أما في زمن الغيبة فقد أخذ يتكرر تقسيم الناس إلى مجتهد ومقلد، وفقيه، ومتفقه، وعالم، ومتعلم، والمجتهد، أو الفقيه، أو العالم هو نفسه الذي يرجع إليه الأصولي لأنه اشترط فيه أن تكون له ملكة الاستنباط، وشرح بعد ذلك أن الإجتهاد الذي لابد من حصوله في المجتهد الذي يرجع إليه المكلف العامي هو بذلك الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها الشرعية واستنباطها منها بالوجوه المقررة، والقواعد المعتبرة كما أن من لم تحصل له هذه القابلية لا يجوز الرجوع له، والأخذ عنه، وهذا ما يقول به الأصوليون.

وعليه، فلم يكن هذا الفرق من الفروق الجذرية بين الطرفين بل هو فرق سرعان ما ينقشع حينما نرجع إلى مصادر الكتب الأصولية، والمصنفة من قبل زعماء الإخباريين ليشرحوا وجهة نظرهم في الأخذ عن المعصوم (عليه السلام) ولو بوسائط عديدة كما عرفت من عبارة المحقق البحراني المتقدمة.

الفرق الرابع - الرعية صنفان:

يقول الاصوليون، إن الرعية على صنفين: إما مجتهد، أو مقلد.

أما الأخباريون، فيقولون، الرعية كلها مقلدة للمعصوم (عليه السلام)، ولا يجوز لهم الرجوع إلى المجتهد بغير حديث صحيح.

---

(١) الشيخ يوسف البحراني: الدرة النجفية/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

والجواب عن هذا الفرق:

يتضح لنا مما تقدم من نقل عبارة الشيخ المحقق صاحب الحدائق في جواب الفرق الثالث، حيث بيّن أن العامي لا يمكنه استنباط الحكم الشرعي لكونه قاصراً عن هذه المرتبة العلمية، والدرجة السنية فلا يجوز الأخذ عنه، ولا الاعتماد على فتواه،

وأخيراً، قال: فأنى للعامي استعلام ذلك فلابد البتة من الرجوع إلى عالم تلك الملكة المذكورة.

على (أن العامي المحض الذي لا يفقه معنى الأخبار، ولا حجيتها، ولا علاج تعارضها كيف يقلد الإمام، ويأخذ بقوله. قولكم: أن العالم يروي له الخبر، ويجمع بين متعارضاته ويفسره له، ويقول له: هذا قول الإمام فقلده. قلنا: فهذا هو الإجتهاد الذي انكرتموه، وهذا هو التقليد الذي منعتموه، فالعالم قد اجتهد في أن هذا الخبر حجة وأنه أرجح من معارضته، وأن الأمر الذي فيه للوجوب، أو النهي الذي فيه للتحريم إلى جميع ما هنالك، والعامي لا يعرف شيئاً من ذلك، ولكنكم لا تسمونه اجتهاداً، وهو اجتهاد ولا أخذ العامي به تقليداً، وهو تقليد، ونحن نسميهما بذلك)[١] وعليه، فليس الأخباري ممن يقتصر على الرجوع إلى المعصوم فقط، بل عليه الرجوع إلى من يفسر له ذلك، ويبين له قول الإمام، وينقح له ما يظهر منه التعارض.

فهو إذن، يقول بنفس مقالة الأصولي باطناً، ولكنه يختلف معه في التسمية ظاهراً وفي التعبير، وإلاّ فليس من الإنصاف أن نحمل العامي قضية فهم السنة وتمحيص رجال السند ليصل الخبر مباشرة إلى المعصوم (عليه السلام).

الفرق الخامس - تقليد الميت:

يذهب الأصوليون إلى (منع تقليد الميت ابتداءً. واختلفوا في جواز ذلك دواماً، ونظرهم في ذلك أن التقليد على خلاف الأصل ولم يقم دليل على جواز تقليد الميت).

---

(١) السيد محسن الأمين: اعيان الشيعة/ ١٧، ٤٥٥.

وأما الأخباريون: فقد أجازوه وقالوا: أن (قول الميت. أي ظنه. كالميت) مع أن الحق لا يتغير بالموت والحياة، وإلاّ فيلزم أحد أمرين: إما الاعتراف بأن مظنونات المجتهدين كانت من قبل أنفسهم وليست من شريعة محمد (ﷺ). أو الالتزام: بأن حلاله وحرامه لا يستمران إلى يوم القيامة. مع أن الحق لا يتغير بالموت والحياة، وحلال محمد حلال إلى يوم القيامة كما أن حرامه كذلك[١].

والجواب عنه:

إن منع الأصولي من تقليد الميت إنما هو لأن الأصولي يرى في مجتهده القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهو إذن في نظره صاحب رأي، ونظر ويقول كلمته في الحكم بعد تطبيق الكبريات على الصغريات وأعمال مقدمات في سبيل الحصول على هذه النتيجة، ولذلك - والحالة هذه - فإن رأيه قابل للتبدل وعرضة لاختلاف الرأي، ولا يكون ذلك متحققاً إلاّ بالحياة. وعلى الأخص فإن الوقائع مستجدة تحتاج إلى أعمال نظر، وتطبيق للكبريات على الحوادث الواقعة وهذه لا تكون إلاّ من الحي.

وأما الأخباري فلأنه حيث لا يرى للمفتي دوراً غير نقل مضمون الرواية ويمنع أن يستند الراوي في فتياه إلى مقدمات نظرية فهو لا يتعدى كونه ناقلاً عن المعصوم رأيه ومن الواضح أن الحياة ليست شرطاً في المخبر.

على أن قولهم، أن الحق لا يتغير بالموت، والحياة فجوابه، (أن الحق الذي لا يتغير هو الواقعي لا الظني)[٢].

هذا لو قلنا بظاهر ما ينقل عنهم من إرجاع العوام إلى المعصوم بواسطة رواة الأحاديث، ولو كان الراوي عامياً، وأما لو ذهبنا إلى ما قاله عنهم المحقق البحراني - كما تقدم - من أن العامي لابد من رجوعه إلى من له ملكة الإجتهاد ليقول رأيه في حجية الأخبار، وتعارضها وكيفية الجمع بينها وتصحيح أسانيدها، لانعدم الفرق بين الطرفين فكل منهم يرى الإجتهاد في المفتي والحياة شرط للمفتي لاحتياج الوقائع إلى من يطبق الكبريات على صغريات الحوادث.

---

(١) الفرق المذكور ملخص ما ذكره الميرزا الخوانساري: روضات الجنات/ ١، ١٢٩، المطبعة الحيدرية، طهران، والسيد الأمين: أعيان الشيعة/ ١٧، ٤٥٥.

(٢) السيد الأمين: أعيان الشيعة/ ١٧، ٤٥٥.

الفرق السادس - في أخذ الأحكام:

يذهب الاصوليون إلى وجوب تحصيل درجة الإجتهاد في زمان الغيبة والأخذ عن المعصوم في زمان الحضور.

أما الأخباريون: فإنهم يوجبون الأخذ عنه مطلقاً، وإن كان بالواسطة.

ومع الفرق المذكور، فإن الإخباريين حيث يوجبون الأخذ عن المعصوم مطلقاً ولو بالواسطة فهل بواسطة ناقل حديث - وكما قدمنا - ما يفعل العامي حين يبتلي بواقعة يريد السؤال عن حكمها فهل يقدم إليه الواسطة الخبر على علاته من سند أو دلالة، وقد فرضناه ناقل حديث؟

أم الواسطة يمحص الموضوع ليقدم إلى العامي الخلاصة ليعمل على طبق ما توصل إليه هو بعد التقديم والتأخير، والترجيح، والتعارض؟ وهذا في الحقيقة هو على المجتهد عند الأصولي فالأخباري متفق معه.

إن الأصولي يدرك عدم قدرة العامي على الوصول إلى فهم الأحكام الشرعية من جهة الحصول عليها لما يلزم من ذلك من تطبيق كبريات على صغريات يبتلي بها المكلف، لذلك يلزمه بالرجوع إلى مجتهد يعمل ملكته لاستنباط الأحكام الشرعية ليجنب العامي من الوقوع في الهلكة فالكل يأخذ أحكامه عن المعصوم الأصولي، والأخباري في زمن الغيبة، وبالواسطة.

إلاّ أن الأصولي يوكل الأمر إلى واسطة متمرسٍ في استنباط الحكم الشرعي. أما الأخباري فهو في الحقيقة يقول بهذه المقالة، ولكن لا بهذا التصريح - كما سبق أن بينا ذلك - وسنبينه عند التعرض لمشكلة غلق السنة لباب الإجتهاد، وعمل العوام على طبق المذاهب الأربعة والرجوع إلى علمائهم في الإفتاء على طبق المذاهب المذكورة.

الفرق السابع - الفتيا والأمور الحسبية:

يقول المحقق الخوانساري في نقله لأحد الفروق:

أنهم لا يجوزون لأحد الفتيا، ولا سائر الأمور الحسبية إلاّ مع الإجتهاد.

والأخباريون: يجوزونها للرواة عن المعصومين المطلعين على أحكامهم[(١)].

والجواب عن هذا الفرق:

إنه يتركز على شيئين: الفتيا، والأمور الحسبية.

أما الفتيا فلا أحسب أن الفرق فيها بينهما إلاّ لفظياً، وذلك لأن هؤلاء الرواة الذين يجوز لهم الإفتاء هل هم أشخاص عاديون لا يحملون ملكة الإجتهاد أم هم ممن يحملها، وفي الصورة الثانية فلا فرق بين الطرفين.

أما في الصورة الأولى: فكيف ينقل من لا يتمتع بملكة الإجتهاد رأي المعصوم ويقال أنه من المطلعين على أحكام المعصومين، وهو راوٍ عادي لا يدري ما يصنع، وهل الفتيا في رأيهم هي نقل الحكم كما تفيده ظاهر الرواية، وظاهر الآية، وهذا من الصعب الالتزام به لما تحيط الروايات المطلقة، أو العامة من مقيدات ومخصصات وغير هذين من القضايا التي لابد للناقل من أعمال رأيه فيها قبل نقلها إلى العوام، وإني لأحسب أن الرواة المطلعين المعنيين في كلام الإخباريين هم المجتهدون في نظر الأصوليين.

وأما الأمور الحسبية، فلأن الأصوليين لا يقصرونها على المجتهد فقط بل عند تعذره يجيزون تولي عدول المؤمنين لها كما صرح بذلك الشيخ الأنصاري في مكاسبه[(٢)].

ولعل المقصود من الرواة في إجازة الإخباريين لهم بتولي الأمور الحسبية هم عدول المؤمنين المقصودين في نظر الأصوليين عند تعذر المجتهد.

الخلاصة:

الفروق التي تطرقت إليها المصادر فاثبتت وجودها بين الإخباريين والأصوليين، وإن كانت كثيرة، إلاّ أن البعض منها لا يتصل بجوانب التقليد فليس من اللازم علينا التطرق إليه ما دام بعيداً عن موضوعنا.

---

(١) الميرزا الخوانساري: روضات الجنات/ ١٢٨.

(٢) الشيخ الأنصاري: ص١٥٥، طبعة إيران.

أما البعض الآخر، والذي له الصلة بالتقليد، فإن الكثير منها يتداخل فتتضاءل الأرقام لتصل إلى فروق بسيطة كما ذكر ذلك المحقق البحراني في حدائقه: ١، ١٦٧ الطبعة الحديثة، فقال: (فلأن ما ذكروه في وجوه الفرق بينهما جله أو كله عند التأمل لا يثمر فرقاً في المقام).

وربما كانت هذه مبالغة من المحقق في عدم الفرق بل الفروق موجودة، ولكن علينا أن نستمع إليه، وهو يشرح وجهة نظره في عدم وجود الثمرة بأن هذه الفروق لا توجب تشنيعاً ولا قدحاً لأن هذا النوع من الاختلاف قد يحدث بين علماء كل طائفة منهم ومع ذلك لا يشنع أحدهم على الآخر ولا يراه خارجاً عن الدين.

حتى قال: (وقد ذهب رئيس الإخباريين الصدوق (رحمه الله) إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا إخباري، مع أنه لم يقدح ذلك في علمه ولا فضله)[1].

وقد تطرف ابن الجنيد، وابن أبي عقيل في فتاواهم، وهما من قدماء علماء الأصوليين ومع ذلك لم يشنع عليهما الاصوليون بل أقصى ما قيل في حق ابن جنيد إن مخالفته لا تضر، بالإجماع لو كان رأيه على خلاف رأي المجمعين من الإمامية، ولربما علل ذلك بأن عدم الضرر المذكور لكونه معروفاً فلا يضر خروجه، أو لأن كثيراً من فتاواه توافق فتاوى أبي حنيفة، وفي كلام الصورتين لم يمس الأصوليون بمنزلته وكرامته بل اعتبرته، وابن أبي عقيل، وغيرهم من القدماء ممن ينحو نحوهما في كثرة المخالفة من أجلاء علماء الإمامية وقدمائهم.

وعلى كل حال، في مجال حديثنا عن التقليد بين الإخباريين، والأصوليين، بعد هذا العرض لبعض الفروق بين الطرفين، وملاحظة بقية الفروق الأخرى والتي تزخر بها الكتب المؤلفة في هذا الصدد من الطائفتين، بالإمكان القول بأن الإخباريين كأخوانهم الأصوليين يقولون بالتقليد، ولا يتركون العوام بلا تقليد، إلاّ أنه تقليد من نوع خاص محدود في نطاق الرجوع إلى من يأخذ لهم بالكتاب والسنة ويخبر العوام بأحكامهم، ولكن لابد أن يتوسط في هذه العملية

---

(١) الشيخ يوسف البحراني: الحدائق الناظرة/ نفس الموضع السابق، ص١٧٠.

ذلك الناقلِ الذي يفرض في نظر العوام مسؤولاً ليبدي رأيه في المسألة لا كونه ناقلاً صرفاً، وإن كان من عوام الناس المؤمنين.

إن هذه الناحية تشبه كثيراً مشكلة التقليد عند أبناء السنة حيث يقصر العوام على الرجوع إلى مذاهب معينة، وسنتعرض إلى هذه الجهة في الفصل الآتي لنبين أن العوام ليس بالإمكان إرجاعهم إلى مذاهب أربعة، أو إلى أشخاص مخصوصين، بل لابد للمسؤولين من العلماء، والذي ينقلون حكم الله إلى العوام من إبداء رأيهم في المسألة المسؤولين عنها. فهناك الكثير من العلماء يرون أنفسهم في مكانة أرقى من المعينين فهل ينتظر منهم الإجابة الصرفة لنقل الرأي أو لنقل الخبر إلى العامي؟ أو أن المسألة المسؤولين عنها ربما تكون من المسائل المستحدثة والتي لم تكن على عهد السابقين، فهل يقف العالم المسؤول سواء كان من أبناء السنة، أو من الإخباريين مكتوف اليد؟ إنه لابد في هذه الحالة من إعمال رأيه، والإفتاء بذلك. وعلى كل حال، في الحقيقة أن الإخباريين لا يخرجون لدى التأمل عن كونهم من المقلدين، وأن من يرجعون إليه من المجتهدين، وإن لم يلذ لهم أن يسموا بذلك شأنهم في هذه الجهة شأن كل فرقة تنقسم على نفسها ولكنها تعود لدى النتيجة إلى جامع واحد بفروق بسيطة وليست بجذرية.

إن التقليد كما سبق ان بيّناه أمر طبيعي تفرضه طبيعة وجود جاهل وعالم في هذا المجتمع البشري، فلابد لغير العالم من السؤال من أهل الذكر أما غلقه، فهذا معناه تحميل العامي بأكثر من طاقته وفهمه، وهذا أمر لا يقره العقلاء في مسيرتهم الحياتية.

التقليد بين الشيعة والسنة:

تقدم أن بيّنا في أول البحث حقيقة التقليد سواءً عند الشيعة أو عند بقية المذاهب الإسلامية، وأن العامي يتبع في مرحلة أخذ الأحكام الشرعية المجتهد الجامع للشروط التي سوف نستوفي البحث عنها مفصلاً.

وقد سار الشيعة على هذا الخط، فمنذ الصدر الأول وهم قائلون بفتح باب الإجتهاد ولم يقفوا في طريق من يجد في نفسه الكفاءة لتصدي هذا المنصب

الديني الخطير، وبذلك كسبوا تنمية الحركة الفكرية التشريعية ليقول المجتهد كلمته فيما يستجد كل يوم مما يبتلي به المكلفون من الحوادث.

وليتخرج في كل دور علماء لهم القدرة الكافية على استنباط الأحكام الشرعية بتطبيق ما هو وارد عن المشرع الأعظم على الصغريات التي تلازم المكلفين على الصعيدين العبادي والمعاملي.

وأما عند السنة: فإن الأدوار التي مرت بها عملية التقليد والرجوع إلى الغير بالإمكان تصنيفها إلى أربعة أدوار:

الدور الأول - نشوء عملية التقليد:

وتبدأ هذه المرحلة من زمن الخلفاء، وفيها نرى عملية التقليد والرجوع إلى المجتهدين كانت مستمرة عندهم فيرجع العوام إلى من فيه الكفاية من المسلمين، وفي هذا الصدد يقول القرافي: (انعقد الإجماع على من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، واجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما)، أو قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة، ومعاذ بن جبل، وغيرهما، ويعمل بقوله من غير نكير فمن ادعى خلاف هذين الاجماعين فعليه الدليل)[1].

وعورض هذا الإجماع بنقل إجماع آخر يفيد منع تقليد الصحابة وغيرهم، نقله إمام الحرمين، فقد جاء في تيسير التحرير قوله: (نقل الإمام إجماع المحققين على منع تقليد العوام من أعيان الصحابة بل من بعدهم الذين سيروا، ووضعوا، ودونوا)، اجماعان ادعيا في مورد واحد: **أحدهما**: يجيز تقليد العوام لأعيان الصحابة، **والآخر**: يمنعه.

ولكن في مقام الترجيح لأحدهما على الآخر قيل بتقديم الإجماع المجيز على المانع ويتركز هذا التقديم على مناقشة الإجماع المانع صغروياً وكبروياً.

أما مناقشته صغرىً: فقد قيل: (إن محققي العلماء يرون استحالة الإجماع،

---

(1) الحنفي: تيسير التحرير/ ٢، ٢٥٦.

ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى، نظراً لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، واستحالة الإحاطة بهم، وبآرائهم عادة).

وأما مناقشته كبرىً: فلأنه (ليس لاجماع المحققين ـ كما عبر عنه المانع ـ قيمة بين الأدلة الشرعية كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع المجتهدين، والقياس على المنصوص، ولم يعد أحد من الأدلة الشرعية إجماع المحققين فكيف برز هذا الإجماع وأخذ مكانته بين الأدلة وأصبح يقوى على نسخ إجماع المسلمين؟

فالاستدلال بالإجماع إذن في غير موضعه لعدم قيام الدليل على حجية مثله، على أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها)[١].

ويدل على جواز التقليد في هذه الفترة ما سنذكره في الأدوار الأخر من تعدد المذاهب، وحركة نشاطها، فلو كان الإجماع حاصلاً كما يدعيه إمام الحرمين من المحققين لما حصل هذا التشعب، وهذه الكثرة في المذاهب.

ويقول الشاه ولي الدهلوي عن هذه الفترة:

(اعلم أن الناس كانوا في المئة الأولى والثانية غير مجتمعين على التقليد في مذهب واحد بعينه، بل كان الناس على درجتين: العلماء والعامة، وكانوا في المسائل الاجتماعية التي لا خلاف فيها بين المسلمين أو بين جمهور المجتهدين لا يقلدون إلاّ صاحب الشرع، وكانوا يتعلمون صفة الوضوء، والغسل، وأحكام الصلاة، والزكاة، ونحوه من آبائهم، أو معلمي بلادهم، فيمشون على ذلك، وإذا وقعت لهم واقعة نادرة استفتوا فيها من غير تعيين مذهب.

وأما العلماء فكانوا على مرتبتين: منهم من أمعن في تتبع الكتاب والسنة والآثار، حتى حصل له بالقوة القريبة من الفعل ملكة تؤهله لفتيا الناس يجيبهم في الوقائع غالباً بحيث يكون جوابه أكثر مما يتوقف فيه ويخص باسم المجتهد،

---

(١) لاحظ لهذه المناقشة السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٠٢ حيث نقلها عن الشيخ المراغي.

وهذا الاستعداد يحصل تارة: باستفراغ الجهد في جميع الروايات فإنه ورد كثير من الأحكام في الأحاديث، وكثير منها في آثار الصحابة والتابعين)[١].

الدور الثاني - بروز المذاهب وتعددها:

نشطت الحركة العلمية بتعدد المجتهدين ورواة الحديث، وبرز من بين هؤلاء من كانت له مكانة سامية بين الأفراد، وإذا بأغلب البلدان يرجع كل منها إلى إمام ينتسب إليه ويقول بما يمليه على أتباعه من أحكام، ويصل الرقم بالمذاهب إلى أكثر من خمسين مذهباً كان من أبرزها:

المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والشعبي، والحسن البصري، والأوزاعي، والثوري، والليث، وأبي ثور، وإسحاق، والظاهري، وغير هؤلاء.

الدور الثالث - فكرة حصر المذاهب:

(كان النزاع بين طوائف المسلمين إنما نزاع علمي واختلاف لا يتعدى حدود القول في النقض لبعض ما ينهجه الآخر، وسارت الأمور على هذا المنوال، ولكن حركة الانشقاق تتسع، وروح الاختلاف تسري في المجتمع بسرعة لقوة الدافع السياسي الذي يحاول أن لا تتفق الأمة على رأي واحد، فهو يعمل على إحياء العصبية إذ لا حياة للنظام الملكي إلاّ بها)[٢].

والنتيجة الحتمية لهذا الاختلاف أن نرى روح التعصب والخصومة تتأصل عند كل فرقة من الفرق الملتفة حول مذهب من المذاهب، غير ملتفتين إلى ما يبقيه هذا التناحر من آثار سيئة تكون خطراً أساسياً على الحركة الفكرية لإشغال الأمة بما لا يضمن لها الخير في حياتها التي يريد الإسلام أن تسير على المنهج الذي رسمه لها من السعادة الأبدية.

وانقسم المجتهدون (إلى أحزاب لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها، مما دعا إلى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة أصولاً وفروعاً وهدم ما

---

(١) لاحظ الشيخ أسد حيدر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة/ ١، ١٨٧.

(٢) المصدر المتقدم: نقلاً عن ابن خلدون بالواسطة.

عداها، وحتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني، أو حديث، إلاّ ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل.

يضاف إلى ذلك، شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء، والتحاسد، والأنانية، فكانوا إذا طرق أحدهم باب الإجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به، وحط أقرانه من قرره، وإذا افتى بواقعة برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه، وتفنيد ما أفتى به بالحق وبالباطل. فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه، وتجريحهم بأنه مقلد، وناقل لا مجتهد، ومبتكر، وبهذا ماتت روح النبوغ)[١].

هذه العوامل، وغيرها مما يتصدى لذكرها الباحثون في هذا الصدد، أدت إلى انبثاق فكرة غلق باب الإجتهاد وحصر ما بقي من المذاهب ولم يكتب له الاندثار بعدد معين وتقييد العوام بالرجوع إلى أولئك المعينين للوقوف في وجه هذه الفوضى المذهبية، والحد من النفوذ الديني الذي يتمتع به رؤساء المذاهب المتشعبة أو من يميل إليهم ممن تخرج على ذلك المذهب.

وقد برر الكثير من الباحثين هذه الفكرة، واعتبارها ملائمة للظروف التي كانت تمر بها الأمة آنذاك، واعتبروا أن الحصر المذكور هو النتيجة التي أدت إليها العوامل المذكورة حفاظاً على التراث الإسلامي بأحكامه التشريعية، ولكن البعض يتخلص إلى النتيجة التالية حيث قال:

(والظاهر أن سياسة تلكم العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الأصالة في الرأي والاستقامة في السلوك، وهم لا يهادنون على ظلم، ولا يصبرون على مفارقة فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم بإماتة الحركة الفكرية من أساسها وذلك بسدها لأهم منبع من منابعها الأصلية وهو الإجتهاد).

وتقف عجلة الحصر والاختيار على المذاهب الأربعة:

الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي.

لأن هذه المذاهب كانت من أبرز تلك المذاهب وأكثرها شيوعاً من حيث الأتباع.

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم/ الأصول العامة/ ٥٩٩ - ٦٠٠.

(وكان للقضاة والمفتين الضلع الأكبر في تركيز كل واحد من هذه الأربعة. فالمذهب الحنفي يعتبر نفسه مديناً لأبي يوسف تلميذ أبي حنيفة فهو من أقوى القضاة في عهد العباسيين، وكانت له المكانة المرموقة في عهد الرشيد لذلك عمل على أن لا يقلد في العراق وخراسان والشام ومصر إلاّ من يذهب إليه، وهو مذهب استاذه وولي نعمته أبو حنيفة، وهكذا نرى بقية المذاهب الأربعة تنال من القادة وأولياء الأمور ما يجعل لها المكانة البارزة ويساعد على ذلك انقسام الدولة الإسلامية وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم وبطبيعة الحال تختلف نوايا هؤلاء القادة تبعاً لما تمليه عليهم الظروف السياسية.

(وكيف كان فقد استطاعت المذاهب الأربعة أن تخطو إلى ساحة الرقي وتكتسب قيمتها المعنوية لأنها موضع عناية الخلفاء والولاة المتعاقبين بالرغم مما رافقها من خلافات ومنافرات، وأن عناية السلطة تكسب الشيء لوناً من الاعتبار والعظمة حسب نظام السياسة لا النظام الطبيعي فعوامل الترغيب وأداة القوة جعلتها تأخذ بالتوسع شيئاً فشيئاً ولولا ذلك لما استطاعت البقاء حتى تصبح قادرة على مزاحمة غيرها)[١].

ويستمر الوضع على هذا الحال حتى يصل الأمر في نهاية المطاف إلى المنع رسماً من اعتناق غير المذاهب الأربعة يقول المقريزي:

(فلما كانت سلطة الظاهر بيبرس البندقداري ولى بمصر أربعة قضاة، وهم شافعي، ومالكي، وحنفي، وحنبلي فاستمر ذلك من سنة ٦٦٥ هجرية حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة، وعملت لأهلها المدارس، والخوانك، والزوايا، والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها، وأنكر عليه ولم يول قاض ولا قبلت شهادة أحد ولا قدم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها)[٢]

وهكذا يسدل الستار على الحركة العلمية لتقف عجلة الإجتهاد، ويقدر

---

(١) الشيخ أسد حيدر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة/ ١، ١٧٠.
(٢) الشيخ أسد حيدر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة/ ١، ١٧٠.

الناس أن تموت مواهبهم الفكرية بالنسبة إلى الأحكام واستنباطها، وجمد التشريع الإسلامي، وبه جمدت العقول، ومات النبوغ.

وتبارى من راقة هذا الحظر إلى تبرير ذلك فذكروا له الوجوه العديدة كانت من قبل الآخرين مورد نقد وتفنيد ومهما يكن من أمر فقد سرى الحظر المذكور، وبقي أبناء السنة يرجعون إلى مذاهبهم الأربعة.

وجاء دور ابن الصلاح - وهو من علمائهم - ليقول بمنع تقليد غير المذاهب الأربعة معللاً ذلك بانضباط المذاهب الاربعة، وتقييد مسائلهم، وتخصيص عمومها[١].

ويناقش العلامة المراغي ما ذهب إليه ابن الصلاح من منع التقليد وحصره قائلاً: (كان المسلمون مجمعين على جواز تقليد أي عالم من علماء المسلمين فجاء الإمام ونقل إجماع المحققين على منع تقليد أعيان الصحابة لأنه ليس في وسع العامي أن يعرف غرضهم، وأن يفهم مقصودهم، ثم رتب أبي الصلاح على هذا وجوب تقليد الأئمة الأربعة دون سواهم، وبذلك نسخ حكم الإباحة الذي كان مستفاداً من إجماع المسلمين برأي ابن الصلاح المبني على إجماع المحققين)[٢].

إذن، أصبح من الواضح بعد هذا الحظر الذي فرضه السنة على جماعتهم أنه لا يجوز لكل أحد التعدي من هذه المذاهب الأربعة، وعليه أن يختار لأخذ أحكامه واحداً منها.

مع المانعين:

ولابد من منع، من إقامة الدليل على هذا الحظر فهل هو الإجماع كما يدعيه البعض؟

وهذه الدعوى واضحة البطلان لكل أحد فالمسلمون لم يقرر جميعهم المنع المذكور، بل هناك فرق كثيرة منهم لا ترى هذا الرأي بل تقول بحرية التقليد،

---

(١) الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥٦.

(٢) لاحظ رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد ٤، الصفحة ٣٥٦.

أو أن الإجماع المقصود هو إجماع فقهائهم والحال أن هناك كثيراً من الفقهاء لا يقول بهذه المقالة.

على أن هذا الإجماع معارض - كما علمت - بالإجماع من أصحاب النبي(ﷺ) ومن تبعهم إلى الزمن الذي حظر فيه على الاقتصار على المذاهب، ومع تعارضهما فلابد من السقوط لكليهما، والرجوع إلى الأدلة التي ساقها كل طرف من المانعين والمجوزين لينظر أياً منهما أحق من الآخر.

هذا مع غض النظر عن كون الترجيح لإجماع المتقدمين بما فيهم أصحاب المذاهب أنفسهم حيث لم يثبت من أحدهم المنع المذكور بل كانوا ممن أجازوا عملية التقليد والرجوع إلى الغير.

على أن الأدلة الآمرة بالرجوع إلى أهل الذكر، أو الحذر عند الانذار بالأحكام لتعطينا فكرة واضحة على أن هذا الإجماع الناقص غير الكاشف عن الحجة لا أهمية له في نظر العقل الذي لا يقول بالاقتصار على هذه المذاهب وترك من سبقهم أو من جاء بعدهم ممن يتفوق عليهم بسعة الإطلاع.

وإذا كان الأمر كذلك فما هي وظيفة هذا الحشد الهائل من علماء السنة من ذلك التاريخ، وإلى الآن، وإلى ما بعد فهل هم نقلة حديث أو فتوىً، أم لهم حسابهم الخاص في عرض ما يقوله الأئمة الاربعة، أم أن المسألة طويلة بمعنى أن لهم اجتهادهم الخاص فيما لو لم يكن لأحد الأئمة فتوى في المسألة؟

وماذا يعمل من يرى في نفسه الكفاءة العلمية، أيبقى تابعاً لأحد المذاهب أم يعمل باجتهاده وهو محذور عليه؟

وكيف يسوغ لنا مثل هذا القول بأن نقف عند هؤلاء الأربعة، ولم نفسح المجال أمام الملكات الفكرية عند بقية العلماء.

ولماذا الاقتصار على الأئمة الأربعة، بل اللازم الأخذ بما جاء به الخلفاء فقط وإن تعدينا فلماذا أوقف الإجتهاد إلى زمن هؤلاء الأربعة لتقف قافلة الإجتهاد على أبوابهم إلى اليوم الذي تلقى هذه الأمة نبيها الكريم (ﷺ) يوم يقدر للدنيا أن تفنى؟

ومع فرض منع كل ذلك، والإصرار على سد باب الإجتهاد، وحصر التقليد في نطاق هؤلاء الأئمة، فماذا يصنع المكلف من أبناء السنة لو ابتلى بما لم يكن على عهد الأئمة من الحوادث بأن كان من المسائل المستحدثة في الفترات التي تلت عهود أولئك الأئمة؟

فهل يطرحها العامي، ويضرب بها عرض الجدار نظراً لعدم ورودها في دور أحد الأئمة، أو لابد له من التماس مخرج شرعي لها ليعرف حكمه إزاء تلك الواقعة.

وما هو طريق الالتماس إلى الوصول إلى مخرج، وهو مكتوف اليد ممنوع من الرجوع إلى المجتهد؟ وإذا جاز لنا أن نقول لهذا العامي التمس من يخرج لك حكم الواقعة على مذهب الأئمة فماذا يصنع من لم يجد لتلك الواقعة مخرجاً فهل يدع العامي وشأنه، أو يفتي له بحكمه الشرعي لو كان ذلك الذي رجع العامي إليه مجتهداً متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية؟

وفي صورة التمكن من الاستنباط، وإجازة الرجوع إليه، فما هو الفرق بين عوام الشيعة والسنة من هذه الجهة، فكلاهما يرجع إلى المجتهد لأخذ الحكم منه مقلداً له في هذه الناحية؟

كل هذا كان له الأثر الكامل في أن ينادي شيوخ الأزهر، والطليعة من مثقفي الأدوار المتأخرة في فتح باب الإجتهاد بعد أن وقفوا على المضار التي تركها هذا الجمود، والسير في ركاب الماضين في تجميد الطاقات الفكرية، ويظهر ذلك جلياً لمن راجع ما صدر من الكتب في الفترات المتأخرة حيث تعالت أصوات الإعلام بضرورة الرجوع إلى الركب العلمي، وفسح المجال أمام العلماء لأعمال ملكاتهم، وإفتاء الناس بما يتعلق بأمور دينهم وعلى الأخص في الحوادث المستجدة والتي لم يكن لها على عهد الأئمة الأربعة أي وجود.

النتيجة:

ومن هذا العرض اتضح لنا الفرق جلياً في التقليد عند الشيعة والسنة فإنا لو أخذنا بمقالة المانعين منه، وحصر العوام بأحد المذاهب الأربعة لكانت النتيجة هي إلزام العوام بانتخاب شخص من هؤلاء الأئمة للرجوع إليه في التقليد، بينما

نرى هذا التحديد غير موجود عند الشيعة فلا يقفون عند شخص معين، أو أشخاص معينين، بل يطلقون الحرية لكل مكلف أن يختار مقلده إذا كان ذلك المجتهد حائزاً على شروط الإجتهاد من غير حضر عليهم في ذلك. على أن المكلف من أبناء السنة لو جاز له أن يقلد أحد العلماء من غير المذاهب فإنما يسوغ له باعتباره مجتهداً في المذاهب على طريقة أحد الأربعة، والذي يجمعهم عنوان المجتهد المقيد كما عرفته - والمجتهد المقيد - كما تقدم ذكره -، لا معنى لتسميته مجتهداً بعد أن كان تابعاً لغيره من أحد الأئمة الأربعة المذكورة.

أما لو لم نقل بمقالتهم، وقلنا: أن باب الإجتهاد مفتوح عند السنة وأنهم أجمعوا كما ادعى ذلك القرافي وغيره على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من غير حجر، فحينئذٍ، يبطل الحظر الذي ضرب على عوامهم. وعليه، فلكل مكلف سني أن يقلد من يشاء بعد الفحص عن ذلك المجتهد، وحصول الشروط المطلوبة فيه والتي تؤهله لهذا المنصب العلمي.

وبناءاً عليه، فينعدم الفرق في التقليد بين الطرفين لأن للمكلف من كلٍ الفرق الإسلامية الحرية التامة في اختيار من يشاء من المجتهدين إذا كان أهلاً للتقليد حيث يستكمل الشروط المطلوبة في مرجعه.

البَحْـثُ الثَالِثْ:

في المُقـلَـدْ

تعرض الفقهاء فذكروا شروطاً عديدة لابد من حصولها في مرجع التقليد، ولكنهم لم يتفقوا عليها بالعدد ضبطاً فبينما يذكر البعض منها دون العشرة نرى الآخر يتجاوز ليصل بها إلى عشرين شرطاً تقريباً.

وربما كانت الفروق البسيطة بين بعض الشروط هو الذي أوجب تقليصها في نظر من يهبط بالعدد إلى الأقل، فيقول بتداخل البعض في البعض الآخر.

شروط المقلد:

اشترط الفقهاء عدة شروط في المرجع الديني للتقليد هي:

الشرط الأول - البلوغ:

اشتراط البلوغ في مرجع التقليد هو المعروف بين الفقهاء من جميع المذاهب الإسلامية ولم يخالف فيه إلاّ (النادر) حسب تعبير بعض الفقهاء.

من قال بهذا الشرط يستدل بالأخبار:

ويستدل القائل بهذا الشرط: بأن البلوغ من الشرائط العامة، ولابد من حصوله في أغلب المعاملات، والعبادات مضافاً إلى ما جاء في خبر أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): (اياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه)[١].

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١ من صفات القاضي، ح٦.

والتعبير من الإمام بلفظ (الرجل) هو الذي تمسك به القائل بشرطية البلوغ في قبال كون من يرجع إليه في التقليد غلاماً وحيث لم يحل الإمام عليه بل أحال على الرجل.

وأجيب عنه:

بأن الرواية أجنبية عما نحن فيه لورودها في مورد القضاء لا الإفتاء على أن التعبير بالرجل فيها لم يكن في مقام إعطاء ضابط دقيق يكون فيه الرجل أهلاً لهذا المنصب بل أن ذلك جارٍ مجرى الغالب فيمن يرجع إليه فليس في هذا الدليل ما يفيد هذا الشرط:

الدليل الثاني - تسالم الفقهاء:

ومن هذا التسالم من الفقهاء على اعتبار هذا الشرط استظهر الكثير أن الإجماع قائم عليه فالشيخ الأنصاري يعبر قائلاً: (ويعتبر في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة)[١].

ومن التعبير (بلا إشكال) اعتبر البلوغ من الأمور المسلمة في لسانه بحيث عبر عنه البعض بالاجماع، ولكن كثيراً من الفقهاء تأمل وتوقف في هذا الإجماع وعقب عليه بقوله: (إن تم)[٢].

وقال الحراني الحنبلي بعد أن اشترط في المفتي التكليف: (أما اشتراط إسلامه وتكليفه وعدالته فبالإجماع لأنه يخبر عن الله تعالى بحكمه فاعتبر إسلامه، وتكليفه، وعدالته لتحصل الثقة بقوله، ويبنى عليه كالشهادة والرواية)[٣].

وقد صرحت كثير من المصادر الأصولية السنية بشرطية هذا الشرط واعتبرته من المسلمات[٤].

---

(١) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ البحث عن المقلد.
(٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٠، ط ٣.
(٣) الحراني الحنبلي: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي/ ١٣.
(٤) راجع الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام/ ٣، ١٣٩. والأشعري الشافعي: نهاية السؤال/ ٣، ٣٤٤.

وهذا التسالم أو الإجماع هو الذي وقف في طريق السيرة العقلائية، والتي لا تفرق بين البالغ وغيره لو كان غير البالغ جامعاً لشروط الإفتاء الباقية لأن المسألة في نظر العقلاء من صغريات مسألة رجوع الجاهل إلى العالم في الصناعات والحرف حيث لا يفرق العقلاء من هذه الناحية بين من يرجع إليه صغيراً كان، أو كبيراً.

على أن منشأ هذا التسالم المذكور ربما يكون هو نظرة المسلمين إلى منصب الإفتاء وأهميته، وأنه من المناصب الخطيرة، وقد أولاها الشارع المقدس أهمية بالغة بتقييده من يتصدى له بالعدالة، والتي لا يكون تحصيلها من الأمور الميسورة لكل أحد ليضبط الإنسان نفسه من التلاعب بالأحكام الشرعية، ويتجنب المحرمات فيتنافى هذا المنصب، وتقليده لمن لم يكن أهلاً للتكليف، ومرفوعاً عنه القلم وغير محاسب من قبل الله تعالى خصوصاً، وأن من مناصب المرجع التصدي للأمور الحسبية وحفظ أموال الغيب وما شاكل ذلك مما يعود إلى القاصرين، ومن لم يكن لهم وال غير الإمام كل ذلك لا يليق أن يقوم بأعبائه الصبي.

وربما يعترض بأن المرجعية ومنصبها أمر آخر قد تجتمع مع منصب الإفتاء، وقد لا تجتمع وبين الاثنين (عموم من وجه) فقد يلتقيان، وقد يفترقان فلا مانع من أهلية صبي لمنصب الإفتاء بعد أن حدثنا التاريخ عن كثير من الأنبياء والأوصياء بلغوا تلك الدرجة، وهم بعد لم يبلغوا الحلم، فإذا كان منصب النبوة والإمامة متحملاً لذلك فكيف بمنصب التقليد[1].

والجواب عنه:

بالفارق في هذا التنظير فللأنبياء والأوصياء من عصمتهم ما يمنعهم من القيام بخلاف ما تقتضيه الأوامر والنواهي الإلهية فهم مأمونون حتى من الخطأ فكيف بالإقدام العمدي، والسير نحو ما تقتضيه الشهوات النفسية للتلاعب بالأحكام الشرعية بخلاف الصبي غير النبي والوصي فلا أقل من كونه غير

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٢٠، تقريرات بحث السيد أبو القاسم الخوئي.

مكلف ومرفوعاً عنه القلم وليس من البعيد عليه السير بما تمليه طبيعته الصبيانية بعد أن لم يكن لديه حاجز يردعه فيخضع لميوله ويتلاعب بالأحكام الشرعية ومن هو المؤمن لنا أن يكون مخالفاً لهواه ومطيعاً لأمر مولاه؟ كما يريده الإمام في الحديث.

وهذا المعنى هو الذي يصلح لأن يقف في طريق السيرة العقلائية والتي لا تفرق بين تقليد الصبي، وغيره من البالغين.

على أنه قد ذكرت بعض الوجوه الأخر حيث اعتبرها البعض صالحة للوقوف أمام السيرة العقلائية، ولكنها مردودة، قال استاذنا الإمام الحكيم (قدس سره):

(ومجرد كونه محجوراً عن التصرف وموضوعاً عنه القلم ومولى عليه وعمده خطأ، ونحو ذلك لا يصلح رادعاً لأنه لا يوجب إلاّ الاستبعاد المحض)[١].

الشرط الثاني - العقل:

وحيث يصل الفقهاء إلى هذا الشرط لا يرون مجالاً للتعمق فيه لكونه من الشروط التي تحتمها الضرورة كشرط أساسي في مرجع التقليد حتى عبر عنه الشيخ الأنصاري بقوله: (بأنه مما أجمع عليه الخلف والسلف)[٢].

ومع ذلك فالبحث يقع في جهتين:

الأولى: في المجنون الإطباقي: وهو الذي لا ينفك عنه جنونه في كل احواله وأوقاته.

الثانية: في المجنون الإدواري: وهو الذي تعتريه حالة الجنون بين وقت وآخر.

أما الأطباقي، فقد منع الفقهاء من تقليده والرجوع إليه في الأحكام الشرعية، إذ لا أقل من أن المجتهد مقيد بقيود عديدة لابد من حصوله عليها،

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٠، ط ٣.

(٢) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ مبحث شروط المقلد.

ومنها (العدالة) والمجنون فاقد لها بحكم جنونه وفقده لعقله. وحينئذٍ، فليس بمأمون مثل هذا الشخص أن تصدر منه في هذه الأحوال ما يخل وينافي عدالته، وإذا كان قد سقط عنه ما وجب لأنه سلب عنه ما وهبه الله له من جوهرة العقل فبالأولوية أن لا يكون رأيه نافذاً في حق غيره ممن تبعه وقلده. هذا بالنسبة إلى المجنون الإطباقي.

أما المجنون الادواري، والذي يفيق بعض الوقت ليعود في الوقت الآخر إلى ما هو عليه من الجنون فقد نقلت بعض المصادر الفقهية عن بعض كتب الفقه الشيعي جواز ذلك والاستماع منه في حال إفاقته لشمول أدلة التقليد له في تلك الحالة ولذلك جاء في مستمسك العروة الوثقى قوله: (ولا بأس به - أي القول بتقليد المجنون في حال إفاقته - إن لم ينعقد الإجماع على خلافه لعموم الأدلة أيضاً)[١].

الشرط الثالث - الحياة:

تشعب الخلاف بين الشيعة وبقية المذاهب الإسلامية في اشتراط الحياة في المجتهد المقلد كما أن كل فريق اختلفت كلمتهم في هذا الشرط أيضاً.

أما أهل السنة فالغالبية منهم تمنع تقليد الحي لسد باب الإجتهاد عندهم وحصر المذاهب التقليدية في أربعة: (الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي).

حتى قال الشافعي في ذلك: (المذاهب لا تموت بموت أربابها)[٢]. وأجاز آخرون من فقهاء السنة تقليد الميت، ولكنهم اشترطوا لهذا الجواز فقدان المجتهد الحي[٣].

وغير هؤلاء اشترطوا شرطاً جديداً لتقليد الميت، وهو أن يتوفر ناقل لفتوى الميت من مجتهدي مذهب ذلك الميت لأنه بمعرفته بمداركه يميز بين ما استمر عليه، وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلاّ ما استمر عليه بخلاف غيره[٤]

(١) السيد محسن الحكيم: المصدر المتقدم/ ١، ٤٠، ط ٣.
(٢-٣-٤) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٣٦ . ٤٣٧.

ولكن الرازي حاول المنع من تقليد الموتى حيث قال: (لا بقاء لقول الميت بدليل إنعقاد الاجماع بعد موت المخالف)[١].

ومراده أنه لو كان لقوله بقاء لم ينعقد الإجماع بعد موته لصدق بقاء المخالف مع أنه ينعقد، وهذا دليل عدم اعتبار رأيه بعد موته.

وأما الشيعة، فالاصوليون منهم يمنعون تقليد الميت، وإن خالف بعضهم في ذلك كالمحقق القمي، وأما الأخباريون منهم فإنهم يجيزون ذلك حتى صار المنع عند أولئك والاجازة عند هؤلاء شعاراً لكل من الطرفين.

وقد سبق لنا أن بيّنا أن هذا الخلاف بين الأصوليين والإخباريين في شرط الحياة مبنائي حيث يعتبر الأصوليون حياة المجتهد نظراً لكونه يستنبط الأحكام ويطبقها على الصغريات، والتي منها ما يستجد من حوادث إن لم نقل أنهم برجوعهم إلى الحي ولو كان راوياً هو رجوع إلى المجتهد باعتباره يشرح له قول المعصوم ويبين له نتيجة تقديم بعض الأخبار على الأخرى بعد علاجها.

وعلى هذا الأساس فالاصوليون من الشيعة لا يرون لمخالفة الإخباريين في هذا الشرط خرقاً لإجماعهم لأن خلافهم معهم مبنائي على أن خلاف المحقق الميرزا القمي لا يشكل خرقاً للإجماع أيضاً. مضافاً إلى أن مخالفته مبنية على ما اختاره من انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وطبيعي أن يلجأ من يقول بهذه المقالة إلى الامتثال الظني لأن الامتثال اليقيني المتمثل بالاحتياط عسر لا يقوى المكلف على القيام به، وإذا وصلت النوبة إلى الامتثال الظني فلا فرق في حصوله بين فتوى الحي، أو الميت، فهو ظن قبل كل شيء، والامتثال منحصر به هذا ما يرتأيه المحقق القمي، ومن الواضح أن من لا يقول بالانسداد، لا يوافقه على هذا الرأي، ولهذا تختلف نظرته إلى حياة المجتهد عن نظرة القائل بالانسداد وأما بقية المذاهب: فإن ما عرف عنهم من منعهم تقليد غير الأئمة الأربعة فقد عرفت - فيما تقدم - أن هذا كان نتيجة للضغوط السياسية من قبل السلطات الحاكمة في وقته حيث أوجبت حصر المذاهب وإلاّ فإن رأي أكثرهم على المنع من تقليد الموتى.

---

(١) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٣٦ . ٤٣٧.

وهذا الشوكاني ينقل عن الغزالي، وهو من الشافعية: دعواه الإجماع من أهل الأصول على المنع من تقليد الموتى كما نقل ذلك عن الرازي[١]، ومثل ذلك ما حصل لكثير من علمائهم حيث نقلوا الإجماع على المنع المذكور.

تصنيف الأقوال:

وإذا ما صنفنا الأقوال في مسألة تقليد الميت من المانعين، والمجوزين من المذاهب، لرأيناها كما يلي:

القول الأول: عدم جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءً، وبقاءً[٢].

القول الثاني: جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءً وبقاءاً[٣].

القول الثالث: التفصيل بين الإبتداء فلا يجوز والبقاء فيجوز[٤].

القول الرابع: جواز تقليد الميت عند فقدان الحي بخلاف ما إذا وجد الحي فلا يجوز[٥].

القول الخامس: الجواز فيما نقل عنه فإن نقله عنه مجتهد فلا ينقل إلاّ ما استمر عليه دون غيره[٦].

المانعون من تقليد الميت مطلقاً أدلتهم:

استدل من منع من تقليد الميت مطلقاً بوجوه:

---

(١) الشوكاني الزيدي: إرشاد الفحول/ ٢٦٩.

(٢) جاء في الوسيط في أصول الفقه معلقاً على هذا القول بقوله: (وبه قال الرازي، واعتمده الشيعة).

(٣) وقرب هذا القول من قبل الشافعي بأن المذاهب لا تموت بموت اربابها لأن قيام المذاهب بقيام الدليل الذي دل عليها وجاء في المصدر السابق نفس الصفحة ان هذا رأي الاكثرين من فقهاء أهل السنة.

(٤) انظر لهذا التفصيل، الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ حيث ذهب إليه استاذنا المعظم السيد الخوئي (دام ظله).

(٥-٦) راجع لهذين القولين الشيخ وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٧٠٤.

الوجه الأول - الكتاب الكريم:

وجاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾(١).

وفي آية أخرى قال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾(٢).

والاستدلال بهاتين الآيتين يبنى على دعوى عدم وجود الإطلاق في عنوان (أهل الذكر) ليشمل من كان ميتاً، وهكذا ما يكمن في عنوان (المنذر).

وهل ينذر من فقد الحياة، أو يجيب من كان ميتاً بل يظهر من هاتين الآيتين الكريمتين اعتبار الحياة فيمن ينذر، ومن يسأل منه وهذا المقدار هو المطلوب من إثبات الحياة في مرجع التقليد.

الوجه الثاني - الأخبار:

وقد أمر الكثير منها الرجوع إلى أشخاص معينين أو غير معينين ممن تنطبق عليهم الأوصاف الواردة في لسان الأئمة (عليهم السلام) في حق مرجع التقليد.

ومثله ما جاء في الأخبار المصرحة (بأن من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه... الخ)..

أو قوله (عليه السلام) (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة أحاديثنا فانهم حجتي عليكم... الخ)..

وكذلك قوله (عليه السلام) (من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا).

وكل من العناوين يظهر منها بيان صفات أشخاص هم أحياء ليرجعوا إليهم ويأخذوا منهم ويقلدوهم، فلا انطباق فيها على من كان ميتاً.

---

(١) سورة النحل: الآية، ٤٣.

(٢) سورة التوبة: الآية، ١٢٢.

وأجيب عن الآيات الكريمة والأخبار:

(إنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجية في فتوى الحي من المجتهدين وعدم حجية فتوى أمواتهم، ومعه يمكن أن تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحي وغاية الأمر أن الأدلة المتقدمة غير دالة على الجواز لا أنها تدل على عدم الجواز وبين الأمرين بون)[١].

على أنه بالإمكان القول: بأن السؤال في الآية الكريمة لا يقتصر فيه على لفظه بل المراد منه الرجوع إليهم، وهذا كما يصدق في الرجوع إلى الحي كذلك يصدق في الرجوع إلى الميت ليأخذ منه فيستفيد برأيه.

وأما الإنذار الوارد في آية النفر: سواءً كان بيان الحكم أو التخويف فإنه كما يحصل من الحي كذلك يحصل من الميت فإنه لو أنذر ومات وجاء دور المقلد ليطلع على ما أنذر به المجتهد الميت فإن هذا يصدق عليه الإنذار، وفي الوقت نفسه يستتبعه الحذر والقبول ممن يطلع عليه.

الوجه الثالث - الإجماع على الحياة:

وقد نقله غير واحد من علماء الإمامية، وإن اختلفت عباراتهم فيه:

فعن البعض: أنه المعروف بين أصحابنا.

وعبر آخرون: بأنه نقل عن جماعة الاتفاق عليه.

وثالث قال: حكي عن بعض دعوى قطع الأصحاب على أنه لا يجوز النقل عن الميت.

وقال رابع: أنه بلغ اشتهار القول بعدم جواز تقليد الميت بين العوام إن قول الميت كالميت.

وجاء دور الشيخ الأنصاري لينقل عن المعتبر دعوى الإجماع على اعتبار الحياة[٢].

---

(١) الشيخ الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ١٠٥.

(٢) لاحظ لهذه الأقوال: الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ ١٩ . ٢٠.

بهذا وشبهه نقل علماء الإمامية دعوى الاتفاق على المنع من تقليد الميت، وأنه لابد من الحياة فيمن يرجع إليه بالتقليد.

والجواب عنه:

بأن هذا الإجماع المدعى على تقرير تحققه ليس إجماعاً تعبدياً قابلاً لاستكشاف قول المعصوم (عليه السلام) بل لاحتمال أن يكون المدرك فيه الأدلة التي استدل بها القائلون بلزوم الحياة لمرجع التقليد أو غير تلك من الوجوه كأصالة الاشتغال المانعة من تقليد غير الحي فيسقط الإجماع عن الحجية. على أن من يتتبع عبارات الفقهاء في خصوص هذه الجهة ليتضح له وجود المخالف فيها.

الوجه الرابع - دليل العقل:

وقد قرره الشيخ الأنصاري (قدس سره) بقوله: (وأما العقل: فلا يدل على جواز التقليد إلاّ بعد ثبوت انسداد باب العلم والظن الخاص للمقلد، والمفروض قيام الأدلة الثلاثة على اعتبار قول المجتهد الحي فلا يجوز التعدي إلى ما لم يقم عليه دليل إلاّ بعد عدم كفاية الظن الخاص والمفروض تمكن المقلد من الحي)[١].

والجواب عنه:

بأن الدليل المذكور ذكر على أن المفروض قيام الأدلة الثلاثة على اعتبار قول المجتهد الحي فلا يجوز التعدي منه إلى ما لم يقم عليه دليل.

وأريد مما لم يقم عليه دليل: هو تقليد الميت وحينئذٍ فيقال:

بأن هذا جواب لمن لا يرى جواز تقليد الميت ابتداءً، أما من قام الدليل عنده على جواز ذلك فلا يكون ذلك الدليل العقلي في حقه حجة، وكذلك من قال بجواز البقاء على تقليد الميت وأقام الدليل عليه فلا يكون الدليل المذكور جارياً في حقه.

---

(١)لاحظ لهذه الأقوال: الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ ١٩ . ٢٠.

القائلون بجواز تقليد الميت يستدلون:

ومن الغريب أن بنفس ما استدل به المانع من التقليد للميت استدل المجيز حيث تمسك بآيتي السؤال، والنفر المذكورتين.

مدعياً اطلاقهما الشامل للأحياء والأموات. كما أن الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، وزكريا بن آدم، وغيرهم تشمل بإطلاقها الرجوع إليهم في حالتي الحياة والممات نظير الرجوع إلى رواياتهم حيث لم تخصص في حالة دون حالة بل يرجع إلى الراوي حياً وميتاً، وكذلك الارجاع إلى رواة أحاديثهم المعلل فيها: بأنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله قال (عليه السلام): (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم).

ومن المعلوم أنه (عليه السلام) حجة على الخلق حياً وميتاً فكذلك رواة أحاديثهم طبقاً لهذا التشبيه والتنظير في الحجية بينهم وبينه.

سيرة العقلاء:

وتقريبها، أن العقلاء لا يفرقون في هذه الجهة بين الميت والحي فكل ذلك من رجوع الجاهل إلى العالم، وحينئذٍ، فللمكلف تمام الحرية في رجوعه لأي من هذين شاء.

على أن السيرة العقلائية لم يظهر من الشارع ردعه عنها فهي إذن ممضاة من قبله.

والجواب عنها:

أولًا: بأن من يرى المنع من تقليد الميت يرى بوجود الأدلة كفاية في الردع المذكور واستكشاف عدم الامضاء الشرعي من وراء ذلك.

وثانياً: (عدم ثبوت الامضاء لهذه السيرة لو تمت ولا نعرف واقعة واحدة رجع فيها إلى الأموات في التقليد وامضاها النبي (صلى الله عليه وآله) بل لا يتصور ذلك مع وجود لضرورة الرجوع إليه وعدم وصول النبوية إلى الأموات).

سيرة المتشرعة:

وسيرة المتشرعة هي أخص من سيرة العقلاء لأنها تختص بالذين يأخذون بالشرع وهي حاصلة.

وأجيب عن هذه السيرة:

بأنه (كيف تثبت السيرة المستمرة إلى زمن المعصوم: أما على مبنى أهل السنة فواضح لرجوعهم جميعاً إلى أئمة المذاهب الربعة، وهم متأخرون في حياتهم عن زمن النبي (ﷺ)، وأما على مبنى الشيعة فلأن أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداءً فضلاً عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع إلى الأموات)[١].

ويرد على ذلك:

بأن من الغريب إنكار السيرتين العقلائية والمتشرعية على الرجوع إلى الأموات مع أنه لا يزال الأحياء يأخذون برأي الميت في بقية العلوم من الطب والهندسة والنظريات العلمية الأخر، فهذه السيرة جارية بين العقلاء منذ فجر التاريخ إلى يومنا وما سمعنا من النبي (ﷺ)، أو من خلفائه النهي عنها، ومن المعلوم أن عدم النهي كافٍ لصحة السيرة العقلائية ومثلها سيرة المتشرعة من العقلاء.

على أن أصحاب الإمام المتأخرين زماناً كانوا يستدلون بعمل الصحابي أو بقوله المتقدم عليهم زماناً، ولم نسمع من أهل البيت (عليهم السلام) الردع عن ذلك فالصحيح أن السيرة جارية بشقيها.

القياس الحاصل من الاستقراء:

وقد استدل به القائل بجواز تقليد الميت مقرباً وجهة نظره:

بأن فتوى المجتهد من ناحية الأخذ بها لا يختلف عن كثير من الموارد التي تتبعنا فرأينا الشارع المقدس يرى حجية القول فيها مع غض النظر عن أخذ

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٤.

الحياة شرطاً فيها - فمثلاً - أخبار المخبر فإن مجرد العدالة فيه واستكمال بعض الشروط التي تقرر في باب حجية الخبر تكون كافية في الأخذ بقول المخبر مع عدم اعتبار الحياة فيه بل تكون روايته حجة حتى بعد مماته.

وهكذا في باب الشهادة عند الحاكم فلو شهد الشاهد ومات كانت شهادته معتبرة بعد ذلك بعد حصول ضبطها من قبله، وكذلك أقوال الخبراء فيما هم متخصصون به فلو أعطى خبير رأيه ومات فإذا كان مستجمعاً لشروط الشهادة لم يكن الموت مبطلاً لما أفاده ولمن يتتبع يرى كثيراً من الموارد على هذا الحال. وعليه، ففتوى المجتهد من ناحية الأخذ بها لا تختلف من هذه الجهة عن الموارد المذكورة فلا يكون للحياة دخل في اتباع المجتهد بل يجوز الأخذ بفتواه ولو بعد موته.

وفي مقام الجواب عن هذا الدليل يقال: بالفرق بين المقيس والمقيس عليه ببيان:

أن المخبر، أو الشاهد إنما يستند في مقام الإخبار، أو الشهادة إلى الحس أو الحدس القريب من الحس (وبقاء الحياة لا يغير في واقع ما أحسه إذا كان صادقاً في إخباره، ولذا نرى أن الصادقين في إخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعة واحدة بينما يستند المفتي أحياناً إلى مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستنباط ومقدار ما يملكون من ذكاء وصبر على البحث بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد، وما أكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة لعثورهم على خلافها أو لزيادة تجاربهم في معرفة كيفيات الاستنباط وما يدرينا لو قدر لذوي الإجتهاد من الأموات أن تستمر بهم الحياة ما يدخل الزمن على آرائهم وفتاواهم من التطور والتغيير ومع هذا فكيف يسلم قياسها على الأخبار مع وجود الفارق الكبير)[١].

الإجماع:

وقد ادعاه بعض علماء السنة مانعين من تقليد غير الأئمة الأربعة:

الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي. قال ابن الهمام الحنفي:

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٤.

(نقل الإمام إجماع المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة بل من بعدهم الذين سبروا ودونوا، وعلى هذا ما ذكر بعض المتأخرين منع تقليد غير الأئمة الأربعة لانضباط مذاهبهم، وتقييد مسائلهم، وتخصيص عمومها، ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض مذاهبهم وهو الصحيح)[١].

والمقصود بكلمة بعض المتأخرين، هو (ابن الصلاح) كما صرح به شارح كلامه المعروف بأمير يادشاه الحنفي.

وبمثل هذا صرح غير واحد من منع تقليد العوام لغير المذاهب الأربعة ومن المعلوم أن تقليد أئمة المذاهب الأربعة هو تقليد الأموات لمن يأتي بعد زمنهم ممن لم يعاصرهم.

والجواب عن الإجماع:

بأنه معارض بنقل إجماع آخر على العكس منه قال القرافي: (انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر وأجمع الصحابة أن من استفتى أبا بكر وعمر وقلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة وغيره ويعمل بقوله من غير نكير فمن ادعى خلاف هذين الإجماعين فعليه الدليل)[٢].

ومن هذا يتضح لنا، أنه لا إلزام في تقليد الموتى فقط بل لكل مقلد حريته في اختيار من يرجع إليه إذا كان مستكملاً لشروط التقليد.

ولكن الشوكاني نقل عن الرازي كلاماً استوحى منه التصريح بالمنع من تقليد الموتى كما أنه نقل الغزالي في كتاب (المنخول) إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الموتى. وعللوا ذلك، بأن الميت ليس من أهل الإجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته، فإنه لا يبقى حكم عدالته وإما لأن قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال.

وبذلك يتفق هذا الإجماع مع ما عليه الغالبية من الشيعة من منع تقليد الأموات.

---

(١) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥٥ . ٢٥٦.

(٢) المصدر المتقدم: ص٢٥٦ .

الاستصحاب:

وقد استدل القائل بجواز تقليد الميت بالاستصحاب مقرباً وجهة نظره بأن قول المجتهد في حال حياته كان حجة فالحجية مستصحبة إلى ما بعد الموت لو شك في بقائها.

وأجيب عن ذلك:

بأنا لا نتمكن من استصحاب الحجية المذكورة إلى ما بعد الموت، وذلك للشك في هذه الحجية المجعولة وضيقها حيث لا ندري أن الشارع المقدس جعلها واسعة بحيث تشمل ما بعد الموت، أو هي مختصة بحياة المجتهد ويكون استصحابنا من قبيل القسم الثاني من أقسام الاستصحاب والذي يدور الأمر فيه بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فإن كانت الحجية ليست بمختصة فهي مقطوع ببقائها، وإن كانت مختصة فهي مقطوعة الارتفاع وفي هذا القسم لا يقرر الأصوليون جواز التمسك بالمتيقن السابق لعدم معرفة حدود جعله الإبتدائي بمعنى أن اليقين السابق ليس بواضح لنا حده وعلى فرض وضوحه لا يبقى لنا مجال للشك لنستصحب.

إذن، فالمقدار المتيقن من الحجية هو حصولها لقول المجتهد حال حياته، وأما بعد الحياة فالجعل المذكور مشكوك وأصالة العدم تريحنا من استصحابه حال الحياة[١].

ويرد على هذا الجواب:

بأن الاستصحاب المذكور ليس من قبيل القسم الثاني من أقسام الاستصحاب وذلك لأن تردد الحجية بين السعة والضيق لا يجعلها فردين من الحجية كما أن تردد نجاسة الماء المتغير بيّن لما بعد زوال التغير من قبل نفسه وعدمها لا يجعلها فردين من النجاسة فالاستصحاب استصحاب شخصي .

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٥.

نعم: هو استصحاب في الشبهة الحكمية فمن يعتقد بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يقول بجريانه هنا.

وقد يقال: إن ما يجري في حق هذا المجتهد استصحاب عدم الجعل حيث قيل بل قد يجري في حقه استصحاب عدم الجعل فلا معارض والمقام من هذا القبيل بعينه حيث يحتمل أن تكون حجية فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع إليه، وأما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه من الأول بلا معارض[١].

أما المحقق الآخوند فقد منع من استصحاب تقليد المجتهد حال حياته مبيناً وجهة نظره بقوله: (لعدم بقاء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأي معه فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه)[٢].

(بل عن الوحيد البهبهاني زوال الحجية عند النزع وأنها تزول بالغفلة والنسيان فكيف بالموت الذي يصير معه الذهن جماداً لا حس فيه)[٣].

والجواب عن ذلك:

إن حجية رأي المجتهد لا يضر فيها الموت لأنها لا تدور مدار بقائه بل يكون حدوثها كافٍ في بقائها والفتوى كالرواية من هذه الجهة فكما لا يضر في حجية الرواية موت الراوي فكذلك الفتوى لا يضر فيها موت المجتهد.

وقد أوضح سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله) هذا الجواب:

بأن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على نحوين:

فتارة: يكون الحكم دائراً مدار موضوعه حدوثاً وبقاءاً وهذا كحرمة شرب الخمر فإن حرمته مقيدة بما دام خمراً، أما إذا انقلب خلاً فترتفع حرمته.

---

(١) البهسودي: مصباح الأصول/ ٤٦٠، تقريرات بحث السيد أبو القاسم الخوئي.

(٢) الشيخ الآخوند: كفاية الأصول/ ٢، ٤٤١.

(٣) الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ١٥.

وثانية: يكون حدوث الموضوع في زمان كافياً لثبوت الحكم وبقائه، وهذا كما في حكم الشارع - مثلاً - بعدم جواز الصلاة خلف المحدود فإن وقوع الحد على أحد كافٍ في عدم جواز الإتمام به إلى الابد.

ومن الممكن، أن تكون فتوى المجتهد من قبيل القسم الأول (فإذا علم بحجيته حال حياته وشك في بقائها إلى ما بعد موته أمكن استصحابها إذ يكفي في جريان الاستصحاب مجرد اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك فيها، ولو لم تكن ذات الموضوع باقية إلى زمان الشك فلا يلزم بقاء الرأي إلى زمان العمل به فيكون حال الرأي من هذه الجهة حال الرواية فإنها حجة ولو بعد موت الراوي)[١].

يضاف إلى ذلك كله أنه من الواضح عند الأصوليين عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام لتقريرهم بعدم جريان الأصول العملية في مورد الإمارات الشرعية من الآيات والروايات والإجماع فإن الأصول العملية يلجأ إليها المجتهد عند فقده لتلك الإمارات، وطبيعي أن من أقام الأدلة المذكورة على لزوم تقليد الحي وعدم التعدي إلى الميت لا يتمكن من إجراء مثل هذا الاستصحاب لعدم وصول النوبة إليه.

الأصل العملي:

على أن من يقول بمنع التقليد للأموات له أن يمنع استفادة الإطلاق من الأدلة التي سيقت من قبل المجوزين فلا تشمل في نظره حالتي حياة وممات المجتهد بل يقتصر فيها على ما هو المتيقن من حالة حياته ولا أقل من الشك في الإطلاق المذكور للشمول لما بعد الموت ومع الشك لابد من الانتهاء إلى التمسك بالأصل العملي.

ومن الواضح، أن الأصل العملي فيما نحن فيه يقتضي عدم حجية قول المجتهد بعد موته وذلك:

لأنه بعد ما ثبت وجوب أصل التقليد على العامي ورجوعه إلى المجتهد فإن

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ٤٦ ـ ٤٧.

الترديد قد حصل في متعلق ذلك الوجوب فهل هو تقليد الحي، دون غيره أو هو مخير بين الحي والميت؟ فضرورة العقل تستدعي تقليد الحي وهو المعبر عنه بالأخذ بالتعيين لو دار الأمر بين التعيين والتخيير إذ تقليد الحي على كلا التقديرين سواءً كان الوجوب تعيينياً، أو تخييرياً مبرئ للذمة ومستدع للفراغ اليقيني وعلى العكس يكون تقليد الميت فإنه يكون مبرئاً للذمة لو كان الوجوب تخييرياً.

وبتعبير آخر، أننا لا ندع في مجال (احتمالنا أية خصوصية للموت بما هو موت توجب الرجوع إلى الأموات ابتداءً ونحتمل أن يكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال ومتى دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية تعين الأخذ بما هو محتمل التعيين للقطع بحجيته والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها)[١].

ولكن الدوران المذكور بين التعيين والتخيير إنما يكون لو لم تحصل في البين مزية للميت يحتمل معها تعينه وذلك كما لو كان الميت أعلم من الحي فإن الأمر حينئذٍ يدور بين التعينين، لا بين التعيين والتخيير.

أدلة المفصلين بين الابتداء والبقاء:

من مجموع ما تقدم، من ملاحظة أدلة القائلين بجواز تقليد الميت والمانعين يمكننا أن نكوّن فكرة عن أدلة المفصلين القائلين بجواز تقليد الميت بقاء ومنع ذلك ابتداء.

فالمانع لا يتجاوز دليله ما استدل به المانع من تقليد الميت مطلقاً، وكذا المجوز بقاءً يستدل به المجوز مطلقاً.

ومع ذلك فبالنسبة إلى البقاء على تقليد وقع الخلاف فيه (بين الاعلام في الجواز مطلقاً والعدم كذلك أو التفصيل بين المسائل التي قلده فيها وعمل بها في حياته وبين غيرها بالجواز في الأول وعدم جوازه في الثاني)[٢].

وهناك ملاحظة أخرى فإن البحث في البقاء، **تارة**: يكون في صورة موافقة

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٢٥٦.

(٢) الشيخ محمد تقي البروجوردي: نهاية الافكار/ ٥٠٥ - ٥٠٦، تقريرات دروس المحقق العراقي.

رأي الميت لرأي الحي الذي يجب عليه تقليده على عدم تقرير عدم جواز البقاء على تقليد الميت، **وأخرى**: في صورة مخالفة رأيه لرأيه)[١].

الاستدلال بالسيرة:

وقد استدل على جواز البقاء بالسيرة العقلائية لرجوع العقلاء إلى أهل الخبرة والأخذ بآرائهم من غير فرق بين كون ذلك الشخص حياً أو ميتاً.

وربما يعترض:

بأن هذه السيرة مردوعة بالإجماع على عدم جواز تقليد الميت ولا فرق فيما اجمعوا عليه بين التقليد الإبتدائي والبقائي.

ويجاب عنه:

إن الإجماع كيف يسلم مع ذهاب كثير من الفقهاء إلى جواز البقاء على تقليد الميت.

واعترض أيضاً على السيرة:

بالآيات الكريمة والروايات الدالة على اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه ويسأل منه، أو من ينذر من النافرين، أو قوله (عليه السلام) مخاطباً لأبان بن تغلب (أحب أن يكون مثلك يفتي الناس)، أو قوله (عليه السلام) روى حديثنا فإن شيئاً من ذلك لا يصدق عليه.

والجواب: إن ظهور تلك الأدلة في اشتراط الحياة لو سلم فهو لا يقتضي إلاّ اشتراطها حين فعلية السؤال أو الإنذار ولا يثبت بذلك إناطة الحجية بقاءً ببقاء الحياة، بل لو أغمضنا النظر عن السيرة يكفي في إثبات بقاء حجية رأي المفتي بعد مماته في حق من تعلم منه الأحكام في زمان حياته الإطلاقات الدالة على حجية الفتوى فإن مقتضاها جواز العمل برأي من تعلم منه الأحكام في حياته مطلقاً ولو بعد مماته.

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ١٣، ط ٣.

وقبل أن نختم البحث نقول:

ان ما قرر في محله من جواز البقاء على تقليد الميت إنما هو في صورة عدم الاختلاف بين الحي، والميت، وأما لو حصل الاختلاف بينهما فهنا يقرر الفقهاء بأن الحي لو كان أعلم لوجب الرجوع إليه لعدم اعتبار فتوى غير الأعلم في صورة العلم بمخالفته لفتوى الأعلم بينما يجب البقاء على تقليد الميت لو كان أعلم من الحي ومع فرض التساوي فمع إمكان الاحتياط يجب ومع عدمه أو مع عدم وجوبه للإجماع المدعى في كلام الشيخ (قدس سره) يجب البقاء لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية ويحكم العقل بالتعيين.

تعقيب لابد منه:

ها نحن، وقد اشبعنا البحث في أدلة كل طرف من القائلين بجواز التقليد للميت، وعدمه، وذكرنا الأصل العملي المعين للوظيفة الوقتية.

ومن خلال العرض نتمكن من القول بترجيح القول بعدم تقليد الميت لأمرين:

الأول: إن القول بالمنع يمتاز بتأييد هذا الحشد الهائل من الفقهاء من جميع المذاهب حتى اشتهر بينهم أن القول بتقليد الميت كالميت، ولا يقف في قبال ذلك إلاّ معارضة بعض الفقهاء سبق أن بينا أن مخالفتهم ليست بمضرة لإسقاط الإجماع المدعى من قبل المانعين من تقليد الميت.

الثاني: إن جواز الرجوع إلى الأموات وتقليدهم إنما هو إماتة للحركة الفكرية التشريعية وتجميد للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة[1].

ومعنى ذلك، أن الحركة الفكرية تبقى جامدة ولا تتعدى حدودها بينما المسائل مستحدثة وكل يوم يطالعنا الزمن بما لم يكن على عهد المشرع الأعظم فماذا يصنع المكلف ومرجعه ميت لا يتمكن من إبداء رأيه في الحادثة، الجديدة.

ولكن هذه الحركة الفكرية تنمو عند من منع من تقليد الموتى وأرجع المكلفين إلى المجتهدين الأحياء ليقولوا كلمة الشرع فيما يستجد من الحوادث التي يبتلي بها المكلفون.

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٦.

ولا فرق في هذه الملاحظة بين من أجاز تقليد الميت ابتداءً أو أجاز البقاء على تقليد الميت.

نعم: المسألة أعظم على القول بتقليد الميت ابتداءً فإنها أشمل مما لو منعنا من الإبتداء وأجزنا البقاء إلاّ أن المحذور نفسه موجود كما عرفت.

ولكن القول: بأن الرجوع إلى الأموات تجميد للحركة الفكرية ليس بصحيح. وذلك، لأن القول بجواز تقليد الميت إذا كان منعطفاً بأعلميته من الحي فلا يؤدي ذلك إلى تجميد الحركة الفكرية لأن الميت مهما كان عظيماً فسوف يتخلى عن أعلميته إلى الحي ولو بعد برهة من وفاته لأن تطور العلم وتراكم الخبرات يؤدي إلى اتساع دائرة العلم وهذا قد يجعل من واكب سير العلم مدة نصف قرن بعد ذلك الميت مثلاً أكثر اطلاعاً واستيعاباً وعمقاً من الميت نفسه وبذلك يجب العدول إليه.

وربما ذهب من منع من تقليد الميت إلى القول بأنه لو جاز تقليد الأموات لوجب تقليد أعلمهم، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة:

إنا نعلم ولو إجمالاً بمخالفة الأموات والأحياء في الفتوى، وقد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الأعلم فإذن يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء الأموات والاحياء وتقليده وينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (عليه السلام) إلى زماننا هذا.

أما بطلان التالي: فبضرورة المذهب بفساد مسلك العامة الحاصرين لمنصب الفتوى في العلماء الأربعة.

وحيث كانت هذه الملاحظة، وهي مشكلة الانحصار في تقليد شخص واحد لو أجزنا تقليد الموتى واردة على القول بالبقاء على تقليد الميت لأن النتيجة واحدة تصدى سيدنا الأستاذ السيد الخوئي (دام ظله) وهو من المجيزين على البقاء على تقليد الميت بشروط خاصة من الإجابة على ذلك بعدم ورود هذا الوجه على القائل بالبقاء قال مقرره: (ولا يلزم من جواز البقاء على تقليد الميت انحصار المقلد في واحد كي ينافي ضرورة المذهب كما هو واضح)[1].

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ٥٦.

وربما فسرنا عدم الاستلزام المذكور في كلامه بأن شبهة لزوم انحصار جواز التقليد بشخص واحد من زمن المعصوم إلى زماننا هذا إنما لا ترد لأن الأعلمية عادة تنتقل من الميت إلى الحي ضمن فواصل زمنية ومن خلال تطور الحركة العلمية.

الشرط الرابع - الذكورة:

ويعتمد هذا الشرط في الحقيقة على ارتكاز المتشرعة وجعل المرأة في نظر الشارع المقدس بعيدة عن عالم الإفتاء والمرجعية وما شاكلها من المناصب فإذا كانت إمامة الجماعة محظورة عليها - كما يقرره الفقهاء في محله -، فإن منصب التقليد يأخذ الأولوية في المنع.

وهكذا نرى ابن قدامة الحنبلي يمنعها من تولي كثير من الوظائف التي يتقلدها الرجال فيقول: (ولنا قول النبي (ﷺ) ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة ولأن القاضي يحضر محافل الخصوم والرجال ويحتاج إلى كمال الرأي، وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها، وقد نبه الله على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى:

﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[١] ولا تصلح للإمامة العظمى، ولتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي (ﷺ) ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا)[٢].

فالمرأة بنظر الشارع محرومة من إمامة الجماعة، ومن القضاء والشهادة لوحدها ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لولاية البلدان فأحر بها أن لا تكون أهلاً لمنصب الإفتاء والمرجعية الدينية التي هي من المناصب الخطيرة في نظر الشارع المقدس بهذا وشبهه قرب القائلون باشتراط الرجولة في مرجع التقليد ما ذهبوا إليه تاركين ما استدل به غير واحد من القائلين بهذا الشرط بالأخبار والتي ورد فيها لفظ الرجل صريحاً أو بضمير راجع إليه.

---

(١) سورة البقرة: الآية، ٢٨٢ .

(٢) ابن قدامة المقدسي: المغني/ ١٠، ١٢٧.

ففي مقبولة عمر بن حنظلة (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا - إلى قوله - فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا قال(عليه السلام): ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا)[١].

وفي رواية أبي خديجة: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم)[٢].

ولكن هاتين الروايتين لم تسلما من المناقشة حيث يقال:

إن إرادة الرجل لم يقصد بالخصوص في كلام الإمام (عليه السلام) في المقبولة في قوله: (ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا).

ذلك لأن قوله (من كان) مطلق ولا اختصاص له بالرجل.

على أنه بالإمكان القول: بأن ذكر الرجل في الروايتين أما هو لورود ذلك مورد الغالب لا غير ذلك لأن مجتمعنا جرت العادة فيه على تلبس الرجل بهذا المنصب وإلاّ فالمرأة كالرجل في امتلاك ملكتي الإجتهاد والعدالة فإذا حصلتا كانت لها الأهلية للفتوى، والقضاء، وإقامة الجماعة كل حسب شروطه المأخوذة في تحقق مصداقه إذ العمدة في الإفتاء هو تحقق شروطه مضافاً إلى موردها القضاء، واعتبار الرجولة فيها لا يلزم اعتبارها في الفتوى ومنه يظهر وجه الضعف في الاستدلال بعدم جواز تصدي المرأة في القضاء وإمامة الجماعة للرجال إذ لا ملازمة بين المقامين لأن محل الكلام مجرد قبول فتواها لا تصديها لسائر مناصب المجتهد فالمرجع أيضاً بناء العقلاء على عدم الفرق في العمل بقول أهل الخبرة رجلاً كان أو امرأة[٣].

ولكن كل ذلك لا يمنع من القول بأنه: (قد أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى، والخنثى)[٤].

ولم تتعرض أغلب مصادر الفقه السني لهذا الشرط صريحاً إلاّ أن السبكي

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ٩ من صفات القاضي، ح١.

(٢) المصدر المتقدم: باب ١، ح٦.

(٣) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٢٤.

(٤) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٤، ط ٣.

وهو من علماء الشافعية نفى هذا الشرط بقوله: (ولا يشترط علم الكلام ولا تفاريع الفقيه والذكورة)[١].

وعلق العطار على هذه العبارة في حاشيته قائلاً: (لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الإجتهاد وإن كن ناقصات عقل عن الرجال)[٢]

أما ابن قدامة فقد حكى في المغني جواز ذلك عن ابن جرير في باب شروط القاضي فقال: (وحكي عن ابن جرير أنه لا يشترط الذكورية لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية)[٣].

المرأة المجتهدة هل تعمل برأيها؟

وإذا ما تمكنا من إبعاد المرأة عن منصب الإفتاء والتقليد كما هو المشهور نظراً لخطورة منصب الإفتاء، أو لما جاء في الروايتين من ذكر لفظ الرجل فمن الواضح أن هذا الحكم لا يسري على المرأة بالنسبة لعمل نفسها والأخذ بما يصل إليه رأيها لو كانت قادرة، وحائزة على شروط الإجتهاد.

قال المحقق الكمباني: (مع أنه لا ينبغي الريب في جواز العمل لها برأيها أيضاً)[٤].

ولعل السر في ذلك واضح وهو، أن المجتهد إذا أعمل ملكته وانتهى إلى رأي فهو والحالة هذه (إما عالم بالحكم الواقعي علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً بواسطة جعل الشارع للطريق أو الحجية أو يكون عالماً بإحدى الوظيفتين الشرعية أو العقلية على نحو ترتبها السابق ومع فرض حصول العلم لا يبقى مجال للتصرف الشرعي فلا يمكن أن يقال للمجتهد العالم بالمسألة إنك لا يسوغ لك أن تعمل بعلمك وعليك الرجوع إلى الغير واستشارته فيما تراه صالحاً لديك من الواقع)[٥].

---

(١) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٢٤ . ٤٢٥.

(٢) المصدر المتقدم، حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٢٤ . ٤٢٥.

(٣) ابن قدامة المقدسي: المغني/ ١٠، ١٢٧.

(٤) الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ٥، ط النجف.

(٥) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٠٩.

وإذا كان هذا هو المحذور فلا يفرق في هذه الناحية بين أن يكون الذي اجتهد في المسألة وعلم الحكم فيها رجلاً، أو امرأة، فإن ما وصل إليه المجتهد من الرأي (بغض النظر عن جنسه) هو حكم الله في حقه، وإن كان ذلك لا يتعدى إلى مقلديه في صورة فرض ذلك المجتهد امرأة لو أخذنا الرجولة شرطاً لابد من حصوله في مرجع التقليد كما يذهب إلى ذلك المشهور وحينئذٍ، فعلى المرأة أن تعمل برأيها لو كانت حائزة على شروط الإجتهاد الأخرى.

الشرط الخامس - كون المجتهد مطلقاً:

ومن الشروط المطلوبة في مرجع التقليد أن يكون مجتهداً مطلقاً لا متجزياً وانقسام المجتهد إلى هذين تابع لانقسام الإجتهاد في نظر الأصوليين إلى قسمين: الإجتهاد المطلق، والإجتهاد المتجزئ.

١ - الإجتهاد المطلق:

عرف الشيخ البهائي في الزبدة الإجتهاد المطلق بأنه: (ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل أو قوة قريبة)[١]

وينحو الشيخ الآخوند (قدس سره) هذا النحو فيبلور التعريف المذكور فيعرفه بقوله: (ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من إمارة معتبرة أو أصل معتبر، أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها)[٢].

ويتلخص من هذين التعريفين، أن المجتهد المطلق هو من كانت له ملكة يتمكن بها من استنباط الأحكام الشرعية، وإن لم يعمل تلك الملكة ولم يستفرغ وسعه في كثير من الأحكام الشرعية، وهذا هو معنى الملكة فليس المراد منها الاستنباط الفعلي بل، ولو قوة.

---

(١) البهائي: الزبدة/ المنهج الرابع في الإجتهاد والتقليد.

(٢) الاخوند الخراساني: كفاية الأصول بحاشية المشكيني/ ٢، ٤٢٣ . ٤٢٤، ط: إيران.

القول بإمكانه:

ويجزم الشيخ الآخوند بالقول بإمكان هذا النوع من الإجتهاد فيقول: (لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للاعلام)[١].

سواءً كان الإجتهاد ملكة، أو كان القدرة على الاستنباط، إذ باليسير أن نتصور شخصاً له تلك القدرة على الاستنباط، والخوض في جميع الأبواب والفروع الفقهية وإن لم يستنبط فعلاً لانشغاله، أو لتردده.

القول بعدم إمكانه:

ويقربه من يذهب إليه بأنه إنما لم يمكن (لتعذره عادة فإن الأدلة قد تتعارض لتردد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام كالمحقق، والعلامة والشهيدين، واضرابهم)[٢].

فأين هو الإستيعاب لو كان يحصل التردد في جملة من الأحكام وكيف يسوغ لنا أن نطلق على مثل هذا المجتهد الذي يحصل له التردد المجتهد المطلق؟

والجواب عنه:

بأن هذا التردد، والتعارض الذي يحصل لبعض الأعلام لا يضر في القول بالإمكان لأنه (لم يقدح في اجتهادهم فإن ترددهم إنما هو في مقام الإجتهاد وإلاّ فلا تردد في مقام الحكم)[٣]

هكذا أجاب صاحب الفصول، وقد أوضح هذا الجواب الشيخ الآخوند فقال: (إن عدم التمكن من الترجيح في المسألة، وتعيين حكمها، والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو لعدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلة الإطلاع، أو قصور الباع، وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردد لهم أصلاً)[٤].

---

(١) المصدر المتقدم، الاخوند الخراساني: كفاية الأصول بحاشية المشكيني/٢، ٤٢٣ . ٤٢٤، ط: إيران.

(٢-٣) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ بحث تجزي الإجتهاد.

(٤) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول بحاشية المشكيني/ ٢، ٤٢٧.

ففي مقام الإجتهاد والاستنباط قد يتردد الفقيه بالنسبة لمعرفة الحكم الواقعي للمسالة إما لعدم الدليل المساعد، أو لوجوده، ولكنه لم يحصل عليه بعد أن فحص عنه فلم يجده، ولكنه بالنسبة إلى الحكم الظاهري الفعلي لا يتوقف، ولا يتردد بل يرجع إلى الأصول العملية بعد الفحص، واليأس وما ينطبق على المورد من الأصول هو الحكم الفعلي في حقه فأين التوقف، والترديد؟

هذا لو أريد من التردد، والتوقف في مقام الحكم الواقعي والتباس الأمر على المجتهد في مقام الإجتهاد لأجل ما ذكرناه من عدم الوجود للدليل وما شاكلٍ، وأما لو كان التردد، والتوقف لأجل عدم مروره على المسألة، أو لغفلته معلاً عنها، أو نسيانه فهذا لا يضر في الإجتهاد المطلق، ولا المجتهد المطلق بعد أن كان الإجتهاد ملكة يقتدر بها على الاستنباط ولا يشترط في الملكة لزوم فعلية الاستنباط ولا إحاطة المجتهد الفعلية لكل الأحكام.

ولأجل ذلك، لا يضر في القول بإمكان الإجتهاد المطلق أن يسأل المجتهد فلا يجيب فوراً لأن ذلك من مستلزمات القول بتكليف المجتهد بفعلية الاستنباط في كل الأحكام - وكما قلنا -، هذا تحميل للمجتهد بأكثر من قابليته الطبيعية.

هل يجوز للمجتهد المطلق ان يقلد فيما لم يجتهد فيه فعلًا؟

ومجتهدنا المطلق هذا لا يخلو حاله من اثنين:

فتارة.. يكون قد أعمل ملكته واستنبط مقداراً كثيراً من الأحكام الشرعية.
وأخرى.. لا يكون قد أعمل ملكته بذلك، بل لم يتصد إلاّ لبعض الأحكام أو لم يتصد أصلاً.

أما المجتهد من النحو الأول: فهو الذي يحرم عليه الرجوع إلى غيره تقليداً، ويجوز للغير أن يرجع إليه في التقليد إذا كان قد أحرز بقية الشروط المطلوبة في المرجع الديني.

وأما المجتهد من النحو الثاني: فهو المجتهد بالفعل فيما استنبطه من الأحكام، وهو المجتهد بالقوة فيما لم يستنبطه من الأحكام الشرعية.

ومجتهدنا هذا حيث نبحث جوانبه المطلوبة هنا نتكلم عنه في جهات ثلاث:

الأولى: في تقليد هذا المجتهد لغيره في خصوص المسائل التي لم يجتهد فيها.

الثانية: في تقليد الغير له في جميع المسائل التي اجتهد فيها، والتي لم يجتهد فيها.

الثالثة: تصديه لبقية المناصب التي تعود إلى الفقيه من نفوذ فضائه، وقيامه بالأمور الحسبية[١].

الجهة الأولى - في تقليده لغيره:

وقد اختلفت كلمة فقهاء الشيعة في هذه الجهة ولدى التحقيق أن المسألة لا تتعدى عن قولين رئيسيين عندهم.

أحدهما: عدم الجواز، وهو المشهور والمعروف فيما بينهم.

ثانيهما: وهو الجواز، وقد نسب إلى السيد صاحب المناهل[٢].

ويقرب الفريق الأول وجهة نظره في المنع: بانصراف الاطلاقات الدالة على جواز التقليد عمن له ملكة الإجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها[٣].

وعليه، فمجتهدنا هذا لا يجوز له أن يرجع إلى الغير في التقليد بل لابد من إعمال ملكته ليستنبط الأحكام بنفسه.

أما القائل بالجواز، وهو الفريق الثاني حيث أجاز رجوع مثل هذا المجتهد إلى غيره فيما لم يجتهد فيه فعلاً فقد قرب وجهة نظره بأدلة عديدة:

الدليل الأول: صدق عنوان الجاهل على هذا المجتهد في المسائل التي لم يجتهد فيها وذلك، لأن الإجتهاد بالقوة ليس بعلم فعلي للأحكام، بل يصدق

---

(١) لاحظ لهذا التقسيم: الشيخ الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢٩.

(٢) المصدر المتقدم: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٣٠.

(٣) لاحظ: الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد.

على مجتهدنا هذا أنه جاهل بالفعل، وإن كان ذا ملكة في الاستنباط، وفي تقليده لغيره فيما لم يجتهد فيه يكون رجوعه من رجوع الجاهل إلى العالم لا من رجوع العالم إلى عالم مثله فتنطبق عليه الآية الكريمة:

﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١].

والجواب عنه:

بعدم صدق عنوان الجاهل على مثل هذا المجتهد ذلك لأن الجاهل من كان عاجزاً عن القيام بمثل هذه العملية الإجتهادية، ولذلك لابد من رجوعه إلى أهل الذكر لأنه ليس منهم، أما هذا المجتهد فأدلة جواز التقليد من الآيات والروايات وغيرها منصرفة عنه، وذلك لأن ظاهرها اختصاص أدلة الجواز بمن لا يتمكن من تحصيل الأحكام بنفسه، والمفروض أن مجتهدنا هذا متمكن من ذلك لو توجه إلى الحكم ليستنبطه.

وإذن، فلا يصح في حقه السؤال من أهل الذكر بل عليه أن يعمل قدرته في استنباط الحكم الشرعي فلا يجوز له تقليد غيره فيما لم يجتهد فيه من المسائل الشرعية.

الدليل الثاني: الاستصحاب، وتقريره، إن هذا الشخص كان له قبل حصول الملكة التقليد في هذه المسائل التي لم يستنبطها بعد، والآن وبعد حصول الملكة له نشك في زوال هذا الحكم السابق فيستصحب الجواز إلى الآن، وبذلك يثبت لنا أن المجتهد له أن يقلد غيره فيما لم يستنبطه فعلاً.

الدليل الثالث: السيرة، وتقريرها، إن السيرة جرت من زمن الأئمة (عليهم السلام) على الرجوع إلى فتاوى الغير مع التمكن من الإجتهاد لرفع الحرج عن المجتهد لو التزم بوجوب تحصيل جميع مسائل أعماله بمجرد وجود الملكة أو القدرة عنده.

والجواب عنه:

إن حصول السيرة وقيامها مع التمكن المذكور إن أريد منه إمكانه، بمعنى، أنه كان يتمكن من تحصيل ملكة الإجتهاد لو اشتغل وأتعب نفسه في طلب

---

(١) سورة النحل: الآية، ٤٣ .

العلم فهذا صحيح، ولكنه بعيد عن موضوع بحثنا، وهو المجتهد الذي تمت له ملكة الإجتهاد، أو حصلت القدرة عنده على الاستنباط في جميع المسائل، وإن اريد منه حصول السيرة في حق من كان مجتهداً فعلاً فهو أول الكلام بل لنا منعه، وكيف يدّعى ذلك مع وجود القائل بالمنع من ذلك؟

وقد تقرر السيرة بشكل آخر حيث يقال:

إن السيرة جارية على إلزام صاحب الملكة من هذا النوع المبحوث عنه بالرجوع إلى غيره لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل، ومن كان كذلك يرجع إلى غيره في أخذ أحكامه منه.

والجواب عن ذلك:

إنه (كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف أخطائه إذ راجع الأدلة بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدلة لخطأ ذلك الشخص الذي رجع إليه في كثير من استدلالاته، ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية يقيناً، ولا أقل من اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة)[1].

هذا عرض إجمالي لآراء فقهاء الشيعة في هذه الجهة.

وأما آراء فقهاء بقية المذاهب، فقد تشعب الخلاف بينهم فتجاوز إلى أقوال عديدة:

القول الأول: المنع من تقليد هذا المجتهد لغيره قال بذلك جماعة منهم: أبو يوسف، ومحمد على ما ذكره أبو بكر الرازي، وأبو منصور البغدادي، ومالك على ما في أصول ابن مفلح، وذكر الباجي أنه قول أكثر المالكية، وذكر الروياني أنه مذهب عامة الشافعية، وظاهر نص الشافعي، وأحمد، وأكثر أصحابه واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب)[2].

---

(١) الشيخ الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٣١ .

(٢) لاحظ لهذا القول والأقوال الآتية لأهل السنة، محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٢٧. وابن الحاجب الأسنوي: مختصر المنتهى الأصولي/ ٢، ٣٠٠. والشيخ وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٦٧٧.

وقد استدل من قال بالمنع من هؤلاء: بأن جواز تقليد مثل هذا المجتهد لغيره حكم شرعي فيفتقر إلى دليل شرعي، ولم يثبت الدليل، وعند الشك في ثبوته فإن الأصل عدمه.

ودفع هذا من قبل المجوزين:

بأن الجواز مرجعه إلى الإباحة الأصلية بمعنى عدم ترتب العقاب على التقليد، وهي ليست بحكم شرعي فلا يحتاج إلى دليل شرعي بخلاف تحريمكم أيها المانعون، فهو المفتقر إلى الدليل، ولم يثبت فلا يثبت[١].

وهذه المحاورة بين القائل بالمنع في دليله والمجيز فيما قدمه من دفع ترجع في الحقيقة إلى تمسك كل طرف بمبناه، فالمانع يتمسك بالأصل التحريمي الأولي للأشياء إلاّ ما خرج بالدليل في جوازه، ولذلك طالب المجيز بالدليل الشرعي لجواز التقليد، ولم يثبت فلا يثبت الجواز لأن الأصل في الأشياء هو التحريم. أما المجيز فيتمسك بأصالة الإباحة الأصلية في الأشياء إلاّ ما قام الدليل على تحريمه، ولذلك طالب المانع بالدليل التحريمي ولم يوجد حيث لم يقدمه المانع فلم يثبت التحريم. فالقضية مبنائية، ولذلك لا تقبل الوصول إلى حل.

واستدل المانع ثانياً:

بأن الإجتهاد أصل والتقليد بدل عنه، ولا يصار إلى البدل مع التمكن من الأصل كما لا يصار إلى التيمم مع القدرة على الماء.

وأجيب عن هذا الدليل:

بمنع البدلية بل المكلف مخير بينهما الإجتهاد، والتقليد كما هو الحال في مسح الخف، وغسل الرجلين فلا يتوقف التقليد على عدم الإجتهاد[٢].

ويرد هذا الجواب:

أولًا: بإمكان القول بمنع التخيير بل الإجتهاد مقدم لمن يرى في نفسه

---

(١) لاحظ لدليل المانع، ودفع المجيز المذكور: محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٢٨ . ٢٢٩.

(٢) لاحظ الدليل المذكور، والجواب عنه: محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٢٩.

القدرة الكافية عليه مع تهيئة بقية مقدماته لحصول الظن بأقربيته إلى الواقع من التقليد.

وثانياً: إن هذا التخيير على فرضه فهو تخيير أولي في باديء الأمر حيث يقف العامي ليخير نفسه بين أن يشتغل في طلب العلم ليحصل على درجة الإجتهاد أم يترك، ويقلد من يراه أهلاً للتقليد، ومورد بحثنا ليس هذه الصورة بل صورة ما لو اختار المكلف طريق الإجتهاد، وصار مجتهداً، وحصل على ملكة الإجتهاد فهل له الاختيار بترك أعمال ملكته، وتقليد غيره، وطبيعي أن يكون الجواب بالعدم بل لابد من إعمال ملكته، واستنباط أحكامه الشرعية وترك تقليد غيره لأن التقليد وظيفة الجاهل، وهذا بحصوله على ملكة الإجتهاد عالم، ولذلك فإن أدلة التقليد منصرفة عنه.

القول الثاني: جواز التقليد مطلقاً تعذر عليه الإجتهاد، أو لا، وعليه الثوري، وإسحاق، وأبو حنيفة على ما ذكر الكرخي والرازي. قال القرطبي:

وهو الذي ظهر من تمسكات مالك في الموطأ، وعزاه أبو إسحاق الشيرازي إلى أحمد. قال بعض الحنابلة: لا يعرف.

واستدل لهذا القول بقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]. بتقريب: أن مثل هذا المجتهد قبل اجتهاده لا يعلم ما احتاج إليه في مقام العمل فيتناوله خطاب الأمر بالسؤال لتحقق شرطه المذكور. غاية الأمر، أنه لم يتعين في حقه السؤال لأن المقصود منه حصول العلم بما وجب العمل به فإذا حصل الإجتهاد حصل المقصود.

وأجيب عن هذا الدليل:

بأن الخطاب في الآية الكريمة حيث قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ﴾. إنما هو للمقلدين الذين لا يعلمون حسبما جاء في ذيل الآية من قوله تعالى:

﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. ومن كانت لديه ملكة استنباط الأحكام الشرعية لا يصدق عليه أنه جاهل غير عالم، بل هو عالم لو أعمل ملكته ليصل إلى النتيجة

---

(١) سورة النحل: الآية، ٤٣.

بنفسه، وإذا قيل فلان أهل لكذا فليس معناه أنه مشغول فعلاً بذلك الشيء بل يصدق أنه أهل له لو كان متأهلاً له، ومستعداً له استعداداً قريباً.

واستدل للجواز ثانياً:

بأن المعتبر في الأحكام العملية هو تحصيل الظن بحكم الله عز وجل والظن بالحكم كما يحصل بفتوى نفسه كذلك يحصل بفتوى غيره لتساويهما في أن الإجتهاد قد أدى إليهما.

وأجيب عن ذلك:

بعدم تساوي الظنين، بل ظنه من اجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير لقيام الإمارة الدالة عليه عنده، وحينئذ، فيتقدم الراجح، وهو ظنه من اجتهاده تقريباً للصواب بحسب الوسع.

هذان القولان: المنع من التقليد في هذه الصورة، والجواز في التقليد هما القولان الرئيسيان عند غير الشيعة، وهناك أقوال أخر أهمها.

القول الثالث: منعه صاحب الملكة من التقليد للغير فيما يفتي به .

نعم: يجوز فيما يخص عمل نفسه بمعنى أنه لا يمنع من تقليد غيره في حكم يريد العمل به من غير أن يفتي به، وقد حكي هذا القول من بعض أهل العراق.

القول الرابع: إناطة جواز التقليد بخوف فوت الوقت فلو خاف فوت الوقت لو اشتغل باجتهاده فلا يجوز له الإجتهاد بل لابد له من التقليد، وإن لم يخف الفوت فلا يجوز له التقليد، ونقل هذا القول أيضاً عن أهل العراق.

القول الخامس: دوران المسألة حول الأعلمية، فإن كان غيره مثله أو أدون منه فلا يجوز رجوعه إليه، وبعكس ما لو كان ذلك الغير أعلم منه فإنه يجوز رجوعه إليه، وهو مذهب ابن الحسن، واختاره ابن الحاجب.

القول السادس: جواز تقليده للأعلم لكن لا مطلقاً، بل في صورة تعذر الإجتهاد، وهو رأي ابن سريج.

القول السابع: جواز تقليده لكل صحابي، وتابعي دون غيرهم.

القول الثامن: جواز تقليده للصحابي إن كان في نظره أرجح من غيره فإن استووا في نظره بحسب العلم، واختلفوا في الفتوى تخير فقلد أيهم شاء ولا يجوز تقليد من عداهم، وقد نقل أن هذا رأي الشافعي وقوله في القديم حسبما نقله الأبهري، ولعله اختيار الشافعي هذا الرأي من الجديد، وبمثل ذلك صرح المزني.

النتيجة:

وأخيراً وحيث يدور الأمر بين القولين المنع من التقليد، والجواز فلا مناص لنا من اختيار القول الأول: وهو المنع، وذلك لأن العلم الاجمالي بالأحكام الواقعية، أو قيام الحج، والإمارات عليها في محالها قد نجز تلك الأحكام على من له ملكة الإجتهاد، والمفروض أن هذا المجتهد متمكن من تحصيل تلك الطرق، وعليه فلابد له من الخروج عن عهدة التكاليف المنجزة في حقه، ولا يكفي في ذلك أن يقلد الغير لعدم ترتب الجزم عليه بالامتثال إذ من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجة في حقه لوجوب العمل بفتيا نفسه ونظره. فهو إذن لا يدري أن فتوى الغير مؤمنة من العقاب المترتب على مخالفة ما تنجز عليه من الأحكام الواقعية.

أما العقل فقد استقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب، وحينئذٍ فلو شككنا في الحجية فيبنى على عدمها لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها[١]

الجهة الثانية - رجوع الغير إلى هذا المجتهد:

وهل يجوز للعامي أن يرجع إلى مثل هذا المجتهد بالقوة في بعض المسائل وبالفعل في بعض المسائل الأخر؟

ذهب سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله) إلى عدم جوازه[٢] مستدلاً عليه، بأن ما استدل به على جواز التقليد من الأدلة أخذ في موضوعها عنوان العالم، والفقيه، وما شاكل، وهذه العناوين لا تنطبق إلا على من علم بالحكم، وهو المستنبط بالفعل للأحكام، أما من كان صاحب ملكة، ولكنه ليس بمستنبط بالفعل فلا تصدق عليه هذه العناوين .

(١-٢) لاحظ الشيخ الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد) ٣١.

نعم: له قدرة المعرفة، والعلم بالأحكام.

الجهة الثالثة - تصدي المجتهد صاحب الملكة إلى الأمور الحسبية:

وهل يجوز لمجتهدنا صاحب الملكة التصدي إلى القضاء، وما بحكمه من المناصب التي تعود صلاحيتها إلى الفقيه من التصرف بأموال القصر، وغيرها.

ولابد لنا ونحن في صدد البحث عن هذه الجهة من بحث لحسبة، والأمور الحسبية على نحو الإيجاز[(١)] ليتسنى لنا أن نرى المجتهد من خلال ذلك هل له القيام بهذه الوظيفة وتولي شؤونها أم لا؟

وبحثنا في الحسبة يكون من جانبين:

١- الجانب العلمي.

٢- الجانب التاريخي.

الحسبة من الجانب العلمي:

الحسبة لغة:

يعرف اللغويون الحسبة بأنها: الأجر، والثواب، وهي اسم مصدر من احتساب تقول: جعلت هذا الأمر حسبة لله، واحتسبته عند الله: أي جعلت حسابي عليه، وأجري منه[(٢)].

الحسبة في نظر الفقهاء:

ويعرف الفقهاء الحسبة بأنها: القربة المقصود منها التقرب بها إلى الله تعالى، وموردها: كل معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً[(٣)].

ولا يتعدى فقهاء بقية المذاهب الإسلامية هذا التعريف للحسبة فالكل يرى:

---

(١) وقد افردت للحسبة بحثاً مفصلاً آمل أن يوفقني الله لإخراجه إلى حيز الوجود.

(٢) الزبيدي: تاج العروس/ مادة (حسب).

(٣) السيد محمد بحر العلوم: بلغة الفقيه/ ٣، ٢٩٠، الطبعة الجديدة. النجف الأشرف.

(٤) الماوردي: الأحكام السلطانية/ ٢٤٠.

(أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله)[1] وحيث لم تكن الحسبة بهذا العنوان محررة من قبل الفقهاء كبحث مفصل يتناول جميع فروعها، والأقوال فيها فبالإمكان أن نلخص عنها، ونخرج بالنتيجة التالية على ضوء ما يستفيده الباحث من ثنايا البحوث الفقهية في هذا الخصوص لنقول:

إن كثيراً من الأمور التي يلزم المكلفين القيام بها لا يحتاج فيها إلى الإذن من الحكم الشرعي لما علم أن الشارع المقدس أراد وجودها وحصولها من كل أحد على نحو لو تقاعس الكل فقد أخلوا بواجبهم بينما لو قام به أحدهم حصلت الغاية المتوخاة من وراء ذلك الوجوب الكفائي.

ويدخل في ذلك التصدي من قبل المكلفين الذين يجدون في أنفسهم الأهلية لمناصب الإفتاء، والقضاء، وجميع ما يعود إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد استكمال الشروط المحددة في هذا الباب.

ولم يقرر الفقهاء إلزام المكلفين بالرخصة من الحكم الشرعي للتصدي لهذه الأمور المذكورة.

وهناك من الأمور ما نحتمل أن يكون للإذن من الحاكم الشرعي فيه دخل للقيام به والتصدي إليه، وعدم الإنفراد فيها من قبل المكلفين، وإن كان الوجوب فيها على نحو الكفاية أيضاً.

ولا منافاة بين الوجوب الكفائي، ولزوم الإستئذان من الجهة الخاصة فنظير ذلك حاصل في الشريعة المقدسة كما في الصلاة على الميت، فمن المعلوم أن وجوبها على الكفاية، ولكن في الوقت نفسه لابد لمن يريد القيام بهذه المهمة أن يستأذن ولي الميت للصلاة عليه، وعلى سبيل المثال - فإنا نرى لرعاية اليتيم جهتين:

الأولى: ويلاحظ فيها حاله، وتقويمه، والحدب عليه، والعطف نحوه وكل ما يعود إلى تربيته كطفل فقد من يكفله فأصبح وحيداً يحتاج إلى من يكفله، ويأخذ بيده، ويساعده.

الثانية: وتكون الملاحظة فيها من جهة التصرف بأمواله، وما يعود إلى أموره المالية.

وفي الجهة الأولى قد يقال: بعدم الحاجة إلى الإستئذان فيها.

أما الجهة الثانية: فإن التصدي لها لا يسوغ بدون مراجعة وأخذ الإذن منه، وإن كان القيام بهذه المهمة مما فيه مصلحة اليتيم لأن التصرف المذكور من مصاديق التصرف بأموال الغير، ولا يمكن القيام بذلك بدون مدخلية الحاكم الشرعي باعتبار ولايته.

وفي هذه الصورة الثانية: فهل يجوز للمجتهد المتجزئ القيام بهذه الأمور التي يكون مشروعية إيجادها مفروغاً عنه بحيث لو فرض عدم وجود الفقيه لكان على الناس القيام بها؟

أما المجتهد المطلق الجامع للشرائط فلا إشكال في جوازها له إذ لا يخلو الأمر: إما أن نقول باختصاصها به. أو أنها مشتركة بينه، وبين غيره سواء كان ذلك الغير مطلقاً أم متجزئاً، أم كان فرداً عادياً من عدول المؤمنين أما المتجزئ فقد وقع الخلاف فيه دون المطلق.

وعوداً على بدء، وبعد بيان هذه اللمحة عن الأمور الحسبية فهل لمجتهدنا صاحب الملكة من غير إعمال لها أن يتصدى لهذه الوظائف، والتي عرفت إطلاق عنوان الأمور الحسبية عليها من التصدي للقضاء وما بحكمه من المناصب التي هي من وظائف الفقيه من التصرف بأموال القصر، وغيرها؟

توقفوا في ذلك لأن هذه التصرفات لابد لنفوذها بالنسبة إلى الآخرين من الدليل المصحح بعدما كان الشك في النفوذ مقتضياً لعدم النفوذ.

أما الأدلة المصححة فالقدر المتيقن منها هو نفوذ تصرفات من انطبقت عليه عناوين العالم، أو الفقيه، وما شاكل، ومن كان ذا ملكة، ولم يكن مستنبطاً بالفعل لم تكن تنطبق عليه هذه العناوين المذكورة ولذا يتوقف في نفوذ تصرفاته في حق الآخرين.

الحسبة - من الجانب التاريخي:

أما الحسبة من الجانب التاريخي فإن الواقع التاريخي للحسبة يعطينا أن الحسبة كوظيفة لم يكن الاهتمام بها وليد الشريعة الإسلامية، بل كان التصدي

لها موجوداً فيما سبق الإسلام، وإن اختلف الأطار الخارجي لها فقد كان بين الوظائف التي عرفتها المدن اليونانية والتي نشرتها القوانين اليونانية في أنحاء الشرق الأدنى أثر استيلائهم عليه وظيفة باسم (اغورانوموس)، وبالإمكان ترجمتها إلى كلمة - صاحب السوق - فكان عمل هذا الموظف الإشراف على شؤون السوق من حيث التأكد على صحة الأوزان، والمكاييل، وجودة المتاجر المعروضة للبيع، وسلامة المعاملات.

وقد نشر اليونان هذه الوظيفة التي أنشأوها، أو كانت فجددوها. وهكذا البيزنطيون نراهم يلتزمون بهذه الوظيفة.

وإذن فقد كان هناك موظف وهو - صاحب السوق - لمدة تقارب الألف سنة من فتح الإسكندر إلى الفتح العربي، واستمرت هذه الوظيفة والتي يطلق على المشرف عليها اسم (المحتسب) أيام الأمويين، والعباسيين في الشرق، كما عرفت في الأندلس[١].

والذي يظهر لنا، أن الحسبة في نظر أهل السنة منصب من المناصب الدينية يتقلده من يكون صالحاً كما يتقلد بقية الموظفين المناصب المهمة في الدولة. قال ابن قيم الجوزية: (وأما الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى فهو المسمى. بالحسبة. وقد جرت العادة بإفراد هذا النوع بولاية خاصة، ومنحه سلطات واسعة ليكون سريع الحكم حاسم التنفيذ فهو قوة ضاربة على أيدي المنكرين أينما وجد، وحيثما كان).

وقد ذكر الشيرازي (ان (طغتكين) أحد سلاطين دمشق طلب محتسباً فذكر له رجل من أهل العلم فأمر بإحضاره فلما بصر به قال له: (إني وليتك أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

قال العالم: إن كان الأمر كذلك فقم عن هذه الطراحة، وادفع هذا المسند فإنهما حرير واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب فقد قال النبي (ﷺ) في الذهب، والحرير: إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لاناثها قال:

---

(١) لاحظ نقولا زياد: الحسبة والمحتسب/ ٣١.

فنهض السلطان عن طراحته، ورفع مسنده، وخلع خاتمه من اصبعه وقال: وقد ضممت إليك النظر في أمور الشرطة)[١].

وقد نقلت بعض المصادر صوراً، ونماذج من الكتب التي ترسل عادة إلى الرجل الذي يتولى الحسبة ننقل أحدها على سبيل العرض:

وقد كان صدر في عهد الدولة الأيوبية من إنشاء القاضي الفاضل يقول فيه:

(وامنع أن يخلو رجل بامرأة ليست بذات محرم، واستوضح أحوال المطاعم والمشارب، وقوم كل من يخرج في شيء منها عن السنن الواجبة، وعير المكاييل والموازين فهي معاملات الناس، وحذار أن تحمل دابة ما لا تطيق حمله وأدب من يجري إلى ذلك يتوخى فعله، وأوعز بتنظيف الجوامع، والمساجد لتنير بالنظافة مسالكها كما تنير بالإضاءة حوالكها)[٢].

وهكذا تأخذ المصادر في بيان هذه الوظيفة، وصلاحية المحتسب فتصور، وتذكر أن للمحتسب أنصاراً، وأعواناً يقومون بأوامره في التأديب، وحماية المجتمع من المنكرات، والأخذ بأيدي الناس إلى المعروف، وإبعادهم عن المنكرات[٣].

التجزؤ في الإجتهاد:

وقد عرف المتجزئ بأنه: (المقتدر على استنباط بعض الأحكام)[٤].

أما الشوكاني فقد عرفه: (بأن يكون العالم قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الإجتهاد من الأدلة)[٥].

وبمثل هذا تصدت بقية المذاهب فعرفته به.

---

(١) عبد الرحمن الشيرازي الشافعي: نهاية الرتبة في طلب الحسبة/ ٨.

(٢) المصدر المتقدم، معالم القربة في أحكام الحسبة/ ٨ - ٩، وفي نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ١٠ .

(٣) محمد بن محمد القرشي (ابن الأخوة): معالم القربة في أحكام الحسبة/ ٨ - ٩. وعبد الرحمن الشيرازي الشافعي: المصدر المتقدم/ ١٠ .

(٤) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٣.

(٥) الشوكاني الزيدي: ارشاد الفحول/ ٢٥٤.

التجزئة بين الإمكان والعدم:

وفي إمكان تجزئ الإجتهاد وعدمه، وقع الخلاف أيضاً فقال قوم: بإمكانه بينما ذهب آخرون إلى منع ذلك، واعتباره مستحيلاً.

إمكان التجزئ من قال به:

القائلون بتجزئ الإجتهاد من الإمامية انقسموا إلى قسمين:

قسم، قال بإمكانه، وأجاز وقوعه كما عن الشيخ في التهذيب في مبحث الإجتهاد قال: (والأقرب قبوله التجزئة لأن المقتضي لوجوب العمل في الإجتهاد في الأحكام موجود مع الإجتهاد في بعضها)[١].

وقد نقل مثل ذلك عن العلامة، والشهيدين، وغيرهم[٢].

ويختار هذا القول صاحب الفصول بقوله: (فقد أطبق المحققون على الظاهر على إمكان بلوغ الناظر في الأحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الأحكام، أو قليل منها من أدلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي، وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار)[٣].

أما القسم الآخر، فقد ترقى، وبالغ حيث قال بضرورته كمقدمة لحصول الإجتهاد المطلق، وامتناع حصول الثاني بدون الأول (ففي الإيضاح حكى عن القائلين بالتجزئ أنهم احتجوا بأن كثيراً من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجزأ لامتنع الإجتهاد وعطلت الأحكام)[٤].

ويقول المحقق الآخوند بهذه المقالة فيترقى من القول: بان إمكان التجزئ (لا ينبغي الارتياب فيه)[٥].

(١-٢-٣-٤) لاحظ لهذه الأقوال، الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزيء الإجتهاد.

(٥) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٧ . ٤٢٨.

إلى القول بأنه: (يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفرة)[١].

وطبيعي، أن الاستحالة في لسان المحقق الآخوند هي الاستحالة العادية لجريان العادة على حصول الملكة حصولاً تدريجياً تبعاً لتعلم المبادئ.

وأما إذا أراد من الاستحالة الاستحالة العقلية فيرد عليه: (إن القدرة على استنباط بعض الأحكام لا يكون مقدمة للقدرة على استنباط البعض الآخر ليلزم من ذلك السبق الزماني فيكون وجود ذي المقدمة بدون المقدمة مستلزماً للطفرة)[٢].

أما المسألة في نظر علماء السنة فقد قال بالتجزئ أكثر فقهائهم على حد تعبير محمد أمين الحنفي. ونقل الجواز عن الشافعية، وفي مقدمتهم الغزالي حيث قال: (وليس الإجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الإجتهاد في بعض الأحكام دون بعض)[٣].

وقال السبكي: (الصحيح جواز تجزي الإجتهاد)[٤].

ونقل الشيخ أبو زهرة القول بتجزئ الإجتهاد عن بعض المالكية، وبعض الحنابلة، والظاهرية[٥].

أدلة القول بالتجزئ:

استدل القائل بالتجزئ بأمور:

الأول: بوقوعه فإنا نشاهد أن كثيراً من الأشخاص لهم القدرة الكاملة على الخوض في بعض الموارد، واستنباط الأحكام فيها لسهولة المأخذ فيها أو لشدة

---

(١) المصدر المتقدم: الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٧ . ٤٢٨.

(٢) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٢٧، تقريرات بحث السيد أبو القاسم الخوئي.

(٣) الغزالي: المستصفى/ ٢، ٤٥٣.

(٤) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار/ ٢، ٤٢٥. وبمثله الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام/ ٤، ١٤٣.

(٥) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه/ ٣٨٥.

الممارسة ويدعى هذا في العرف باسم (الاختصاص) فالطبيب المختص بمعالجة نوع من المرض يكون أقدر في فنه من الطبيب الذي لا اختصاص له بذلك المرض.

الثاني: إن أبواب الفقه مختلفة مدركاً متفاوتة من حيث السهولة والصعوبة، ومن هذا ينشأ الاقتدار على الأبواب دون البعض الآخر.

الثالث: إن قابليات الأشخاص تختلف من ناحية القدرة، ومن جهة الاستئناس، والرغبة في الخوض ببعض الأبواب الفقهية دون الأخرى، وهذا الأنس هو الذي يولد في النفس القدرة على الاستنباط في بعض دون غيرها.

الرابع: إن الطفرة مستحيلة فلا يكون الشخص مجتهداً مطلقاً قادراً على الاستنباط في جميع الأبواب لو لم يسبق بالتجزئة في الإجتهاد[١].

الخامس: إنا لو لم نقل بالتجزئ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل حكماً، ودليلاً، واللازم منتف إذ ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل، ومداركها فإنه ليس في وسع البشر ذلك فالإمام مالك مجتهد بالإجماع، وقد سئل عن أربعين مسألة، فقال: في ست وثلاثين منها: لا أدري، وكم توقف الشافعي بل الصحابة في المسائل[٢].

وأجيب عن هذا الدليل الأخير:

بمنع اللازم فليس بمعنى أن يكون المجتهد مطلقاً هو أن يعلم جميع المسائل حكماً ودليلاً، بل يكفيه أن يكون قادراً على استنباط الأحكام الشرعية ولديه القدرة الكافية على هذه العملية. أما وأن يكون قد اجتهد فيها، أو علم بمداركها جميعاً فهذا مما لا لزوم له.

عدم إمكان التجزئ، من قال به:

أما من الإمامية: فقد عبر في الفصول عن القائل به بلفظ (البعض) فقال:

---

(١) لاحظ لهذه الوجوه الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزي الإجتهاد. والآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٧.

(٢) الشيخ وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٦٢٥.

(وخالف بعضهم فزعم أن من لا إحاطة له بالجميع يجوز تجويزاً مساوياً في كل مسألة يقف على مداركها، ودلائلها الظنية أن يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الأدلة التي وقف عليها على وجه يساويها، أو يترجح عليها فلا يحصل له الظن منها)[١].

وأما من السنة: فقد عبر الحنفي في تيسير التحرير عن القائلين بعدم التجزئ ووصفهم بأنهم بالقلة حيث قال: (القول بالتجزؤ هو الحق كما سبق وجهه، وأنه عليه الأكثر)[٢].

ومن هذا نفهم أن غير الأكثر ذهبوا إلى القول بعدم التجزئ وإلاّ كان اللازم عليه التعبير عن القول بالتجزئ بالإجماع.

وبمثل هذا ما عبر عنه البهاري الحنفي بقوله: (وقيل لا يتجزأ، وتوقف ابن الحاجب)[٣].

والشوكاني قال: (وذهب آخرون إلى المنع)[٤].

أما الشيخ أبو زهرة فقد قال: (وعلى هذا فقد قرر جمهور العلماء أن الإجتهاد لا يتجزأ)[٥].

أدلة القائلين بالمنع:

استدل من ذهب من الإمامية إلى القول بالمنع بأمور:

الأول: إن الإجتهاد ملكة والملكة أمر بسيط، ومن المعلوم أن البسيط لا يتجزأ فليس في البين تركيب من أجزاء عديدة لتحصل جزءاً ليقال بإمكان التجزئة بل الأمر دائر بين الوجود والعدم فهو إما مجتهد مطلق أو أنه ليس

---

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزي الإجتهاد.
(٢) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٢، ٢٤٦.
(٣) مسلم الثبوت بهامش المستصفى: ٢، ٣٦٤.
(٤) الشوكاني الزيدي: ارشاد الفحول/ ٢٥٥.
(٥) الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه/ ٣٨٥.

بمجتهد. هذا لو كان الإجتهاد نفس الملكة (وكذا الأمر لو كان الإجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لا ملكته فإنه أيضاً بسيط غير قابل للتبعيض)[١].

والجواب:

بأن البساطة لا تنافي قبول ذلك الشيء البسيط للشدة والضعف والزيادة والنقيصة (فجميع الصفات النفسانية بسائط مع أنها قابلة للإشتداد، وللزيادة، والنقص كما في العلم الذي هو أجل الصفات النفسانية ومن الواضح أن معرفة بعض العلوم النظرية توجب قدرة للنفس لتحصيل ما يناسبها من الأحكام ومعرفته لبعض آخر من العلوم توجب قدرة أخرى على تحصيل جملة أخرى تناسبها وإن كانت كل قدرة في حد ذاتها بسيطة)[٢].

وقد سبق إلى الإجابة بمثل هذا الجواب كل من صاحب الفصول، والمحقق الآخوند حيث اعتبرا الملكة ذات مراتب عديدة فقد تحصل بمرتبتها القوية، وهي ما يقدر على استنباط كل الأحكام[٣].

الدليل الثاني: إن القول بإمكان التجزئ في الإجتهاد يستلزم القول باجتماع الضدين في شخص واحد، وذلك لأن الإجتهاد والتقليد متضادان فكيف يكون شخص واحد مقلداً ومجتهداً في آن واحد (وهل يتصور أن فقيهاً يكون عالماً بمناهج القياس السليم غير قادر على تطبيقه في الأنكحة ويستطيع تطبيقه في المعاملات[٤]؟

والجواب عنه:

بعدم المحذور المذكور، وذلك لأن هذا الشخص لم ينطبق عليه العنوان (الإجتهاد، والتقليد) في مسألة واحدة، أو مورد واحد ليقال كيف يتصور اجتماع هذين العنوانين المتضادين فهو مجتهد في مورد، ومقلد في آخر،

---

(١) البهسودي: مصباح الأصول/ ٤٤١، تقريرات بحث السيد أبو القاسم الخوئي.

(٢) الكمباني الإجتهاد والتقليد/ ٤.

(٣) لرأي صاحب الفصول لاحظ الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزي الإجتهاد. ولرأي الآخوند لاحظ الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٨.

(٤) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٢٨.

واختلاف الجهة، وتعددها كافٍ في دفع مشكلة التضاد فلم يكن مركب العنوانين، وملتقاهما واحداً.

على أن ذلك ليس ببعيد، فالظاهرية يحرمون التقليد تحريماً مطلقاً ويوجبون على الشخص أن يرجع فيما يعرض له من المسائل إلى فقيه لا يقول له ولكن يقول دليله ويفهم هذا الدليل[١].

الدليل الثالث: إن المتجزئ يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الأدلة ما يعارض ما علمه من الأدلة فإن في كل مسألة يريد استنباط الحكم فيها يجوز أن يكون فيما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك التي وقف عليها على وجه يساويها أو يترجح عليها فلا يحصل له ظن منها فكيف يجوز لمثل هذا المجتهد أن يفتي في مثل هذه الحالة؟ وهذا بخلاف المجتهد المطلق لإحاطته بجميع جوانب المسألة[٢].

والجواب أولًا:

إن المفروض في المتجزئ أن يكون قادراً على استنباط الحكم في ذلك المورد الذي تجزأ فيه، ومعنى قدرته أو ملكته إحاطته بكل ما يتعلق بتلك المسألة أو المورد من الجوانب ومع هذه القدرة لا معنى لاحتماله وجود ما يخص مورده هذا فيما لا يعلمه من الموارد ليعارض ذاك هذا.

وثانياً: إن احتمال وجود شيء في الموارد التي لا يقدر على الاستنباط فيها يعارض مورده القادر عليه لا أهميته له لأن هذا الاحتمال يتلاشى بالفحص في مظانه أو بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على إحاطته بالجميع.

وثالثاً: بالنقض بالمجتهد المطلق فإن معنى قدرته على الاستنباط، أو كونه ذا ملكة عليه هو تمكنه في الحقيقة من إعمال ما لديه ليستنبط الحكم في كل مورد، وفي كل مسألة لا الإحاطة الفعلية بجميع المسائل والموارد فإن ذلك من الصعوبة بمكان وربما لا يحصل لكثير من المجتهدين، وحينئذٍ، فيأتي في حقه

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه/ ٣٨٥.

(٢) تعرض لهذا الدليل من الإمامية الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ في مبحث تجزي الإجتهاد. ومن السنة الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٢٥.

الاحتمال المذكور في حق المتجزئ لتساويهما في المنشأ فإن وجود الملكة لا يوجب الإطلاع على المعارض.

هل الإجتهاد المطلق شرط في مرجع التقليد؟

وبعد كل هذا نقول: لابد لمن يمنع إمكان التجزئة في الإجتهاد أن يختار في مرجعه شرطه الأساسي، وهو أن يكون مجتهداً مطلقاً له القدرة على استنباط الأحكام الشرعية في جميع موارد الفقه، ولا توقف في ذلك.

ولكن بناءاً على إمكان التجزئة كما ذهب إلى ذلك كثير من المحققين فهل الإجتهاد المطلق من الأمور التي لابد من توفرها في المجتهد ليرجع إليه في التقليد أم يكفي في جواز الرجوع له أن يكون متجزئاً غاية الأمر، أن تقليده، والرجوع إليه يكون في نطاق المواضيع التي تجزأ فيها؟

ولابد لبحث هذه المواضيع من ملاحظة الجهات التالية:

١- بحث حال التجزؤ من ناحية حكم نفسه بالنسبة إلى الموارد التي تجزأ فيها.

٢- في تقليد الغير له، ورجوعه إليه في خصوص ما تجزأ فيه.

٣- في نفوذ قضائه.

٤- في تصديه إلى الأمور الحسبية.

الجهة الأولى: المتجزئ يقلد أو يعمل برأيه فيما تجزأ فيه؟

وقد وقع الخلاف بين الشيعة في ذلك فقال بعض بحجية رأيه لنفسه.

وذهب آخرون إلى عدم الحجية.

وقد عبر صاحب الفصول (قدس سره) عن القائلين بالحجية (بالأكثر) وبعدها تعرض إلى الوجوه التي ساقها القائلون بحجية رأيه وهي ستة[1].

وقد تصدى المحقق الآخوند إلى الثالث منها فقال: (إلاّ أن قضية أدلة المدارك حجيته لعدم اختصاصها بالمتصف بالإجتهاد المطلق ضرورة أن بناء

---

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزي الإجتهاد.

العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً وكذا ما دلّ على حجية الخبر الواحد غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معاوضاته كما هو المفروض)[١].

بمعنى أن أدلة الحجية لا تختص بالمجتهد المطلق بل تدل بعمومها على الحجية في حق كل مكلف. غاية الأمر، يجب تقييد الأدلة بما إذا تمكن المكلف من دفع ما يعارضها والمفروض أن المجتهد المتجزئ قادر على ذلك في خصوص المورد الذي هو قادر على استنباط الحكم فيه.

وقد تصدى صاحب الفصول إلى رد جميع الوجوه الستة المذكورة[٢].

ولكنا نقول: (إن المجتهد المتجزئ في المورد الذي تجزأ فيه عالم بالحكم الذي استنبطه وعجزه عن استنباط بقية الأحكام لعدم تحصيل مباديها لا يضر بقدرته على هذا البعض فلا تشمله أدلة جواز التقليد سواءً كانت بناء العقلاء، أو الآيات، أو الأخبار لأن موضوعها الجاهل فيكون رجوعه إلى الغير من رجوع العالم إلى الجاهل باعتقاده)[٣].

وبتعبير آخر، إن من يرى في نفسه الوصول إلى الحكم الشرعي بواسطة اجتهاده يرى أن ما وصل إليه هو حكم الله في حقه، وفي هذه الصورة لابد أن يكون المجتهد الآخر. ولو كان ذلك المجتهد مجتهداً مطلقاً. مخطئاً في فتواه.

وهل يصح لمن يرى صحة ما وصل إليه أن يرجع إلى من يرى خطئه؟

إذن، فالمتجزئ اجتهاده حجة في حقه ولا مسوغ لرجوعه إلى الغير فيما تجزأ فيه.

أما ابن الهمام الحنفي المذهب فقد قال: (المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً)[٤].

وعلق عليه شارحه بقوله: (لوجوب اتباع اجتهاده إجماعاً)[٥].

---

(١) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٨.

(٢) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: المصدر المتقدم.

(٣) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٢٧.

(٤) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٢٧. وبمثله صرحت بقية المصادر السنية.

(٥) المصدر المتقدم محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٢٧.

الجهة الثانية - المتجزئ وتقليد الغير له:

وبعد أن لزم رجوع المتجزئ إلى رأيه بالنسبة إلى حكم نفسه فهل في البين ما يسوغ للمقلد الرجوع إليه فيما تجزأ فيه أم لا؟ بل لابد من تقليد المجتهد المطلق في تلك المسائل لا لشيء إلاّ لأن المجتهد المطلق له القدرة الكافية والقابلية على أكثر مما يقدر عليه ذلك المتجزئ مع أن كلا هذين قادر على الخوض في استنباط تلك المسائل التي تجزأ فيها غير المجتهد المطلق مع فرض استكمال المتجزئ لبقية الشروط التي لابد من اجتماعها في مرجع التقليد.

وبتعبير آخر، هل يجوز تقليد المتجزئ، فيما تجزأ فيه؟

وقد تشعبت الأقوال في هذه المسألة إلى أربعة هي على النحو التالي:

الجواز، المنع، التوقف، التفصيل.

القول بالجواز – مداركه:

استدل القائل بالجواز لتقليد المتجزئ بالسيرة العقلائية لعدم الفرق في نظر العقلاء بين المجتهدين المطلق والمتجزئ في خصوص تلك الموارد التي تجزأ فيها فكما كان المجتهد المطلق قادراً على استفراغ وسعه فيها كذلك المجتهد المتجزئ قادر على مثل ذلك ولا يضر في قدرة المتجزئ عدم تمكنه من الاستنباط في بقية الموارد.

بل لو تأملنا لرأينا العقلاء يرجعون إلى المتجزئ لأن للاختصاص أهميته في نظرهم فالمريض يرجع إلى الطبيب المختص ولا يلام لو لم يجد الشفاء على يديه فلا يقال له: لِم ترجع إلى الطبيب العام الذي له إلمام بجميع الأمراض؟

كل ذلك لأن المختص أخبر بما اختص به من غيره.

القول بالمنع – أدلته:

وقد تصدى غير واحد من العلماء لمنع تقليد المتجزئ، وذلك من طريق منع اعتبار السيرة العقلائية التي استدل بها القائل بالجواز بدعوى:

إن السيرة العقلائية المذكورة لا عبرة بها ما لم تمض من قبل الشارع

المقدس والإمضاء ليس بحاصل بل على العكس فالردع عنها حاصل من طريقي الكتاب والسنة النبوية.

الردع من الكتاب:

وقد تمثل ذلك بآيتي السؤال من أهل الذكر، وآية النفر في الدين فيقال:

إن السؤال من أهل الذكر واجب تعييني لا أنه مخير بينه وبين غيره ومن الواضح أن عنوان أهل الذكر غير صادق على من علم بعض المسائل وكذلك عنوان الفقيه في الآية الثانية فإنه لا يصدق على من كان عالماً بالبعض دون من كان متبحراً بالأغلب، أو الكل.

وأجيب عن الدليل:

بأن الآية الأولى، وهي آية السؤال واردة في السؤال من علماء اليهود عن مسائل العقيدة والنبوة فهي بعيدة عن مبحث التقليد وفي الوقت نفسه فقد اعترض على الآية بما يبعدها عن مباحث التقليد.

وأما آية النفر: (فدلالتها على وجوب التقليد، وإن كانت ظاهرة كما مر إلاّ أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على إنذار الفقيه ولا يترتب على إنذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه ومعه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية)[١].

الردع من السنة:

وقد استدل المانع بأخبار عديدة منع بها تقليد المتجزئ:

منها: أخبار الإرجاع التي وردت عن أهل البيت حيث أمروا بالرجوع إلى بعض الأشخاص كيونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، وأضرابهما.

فيقال، إن التحويل كان على هؤلاء وعلى من كان بهذه المنزلة وذكر هؤلاء

---

(١) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد) ٢٣٠، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي.

كنموذج إلى المجتهد الكامل الذي لابد من اتباعه أما من لم يكن بهذه المنزلة فإن الأخبار المذكورة لا تشمله.

والجواب:

إن الأخبار تضمنت ذكر بعض الأسماء وأحالت الرجوع إليهم مما لا ينكر ولكنها في الوقت نفسه لم تحصر الرجوع إلى هؤلاء فقط لتمنع من الرجوع إلى من لم يكن بمنزلتهم ممن ليس له قابلية الإجتهاد في جميع الموارد الفقهية وعليه فبهذا المقدار من الآيتين والأخبار لم يثبت لنا الردع من الشارع المقدس لما جرت عليه السيرة العقلائية من الرجوع إلى ذوي التخصص ولا أقل من التخيير بينهم وبين من كان مجتهداً مطلقاً.

أما صاحب الفصول (قدس سره) فقد منع من تقليد المتجزئ بمعنى رجوع الغير له، ولكنه اعتمد في منعه المذكور على الأصل، فقال: (الثالث في حجية نظرة - أي المتجزئ - في حق غيره والحق عدم حجيته له بناءاً على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع إلى المجتهد المطلق للأصل)[١].

وطبيعي أن الأصل هو القاضي بالرجوع إلى المجتهد المطلق لدوران الأمر بين التعيين والتخيير التعيين للمجتهد المطلق والتخيير بينه وبين المتجزئ ومهما دار الأمر بين التعيين والتخيير كان التعيين هو المقدم كما تقتضيه الصناعة الأصولية.

والجواب عنه:

إن الرجوع إلى الأصول العملية فرع عدم التمكن من الأخذ أو الحصول على الأدلة اللفظية وبعد أن كان المجتهد المتجزئ مشمولاً لأدلة التقليد في حدود ما اجتهد فيه فلا يصير إلى الأصل والحالة هذه.

على أن المتجزئ كما قلنا ربما كان أعلم من المجتهد المطلق في خصوص ما اجتهد فيه ومن يرى الأعلمية في المجتهد لابد له من القول بترجيح هذا المتجزئ، أو كان متساوياً من هذه الجهة، ولكن المتجزئ كان حائزاً على

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تجزئ الإجتهاد.

جهات أخرى تقدمه على المجتهد المطلق ففي هذه الصورة لا أقل من التخيير بينها إن لم يتقدم المتجزئ كما هو واضح.

التوقف وعدم ترجيح أحد القولين:

ومن المسامحة أن نطلق على هذا الرأي بأنه قول من أقوال المسألة، وهي مسألة تقليد المتجزئ بل هو في الحقيقة تشكيك، وعدم ميل لأحد القولين الجواز أو المنع، قال المحقق الآخوند: (الثالث: في رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها وهو أيضاً محل إشكال من أنه رجوع الجاهل إلى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً)[١].

فالتردد المذكور إنما نشأ عند المحقق الآخوند من حيث أن أدلة التقليد ترجع الجاهل إلى الأخذ من العالم، وهذا صادق على المقلد العامي في رجوعه إلى المتجزئ العالم، فيجوز الرجوع إليه.

ومن جهة أخرى، يرى عدم الرجوع لأمور ثلاثة كما تصرح بها عبارته:

الأول: عدم الإطلاق في أدلة التقليد لتشمل هذا النوع من العالم ببعض المسائل.

الثاني: عدم إحراز سيرة بناء من العقلاء من الرجوع إلى المتجزئ.

الثالث: عدم إحراز أن سيرة المتشرعة كانت على الرجوع إلى المتجزئ.

والجواب عن الأول:

إن أدلة التقليد مطلقة ولا يفرق فيها بين المجتهد المطلق والمتجزئ كما مرّ بيان ذلك.

وعن الثاني:

بما تقدم أن بيّناه من أن العقلاء لا يرون فرقاً بين المجتهدين المتجزئ

---

(١) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٩، بحاشية المشكيني.

والمطلق بل على العكس يرجعون إلى ذوي الاختصاص في مقام دوران الأمر بين الرجوع إلى من هو متخصص أو هو عام في فنه.

وعن الثالث:

(أنه لا متجزئ غالباً يعرف في الخارج أنه متجزئ لتكون سيرتهم مستقرة إلى الرجوع إلى مثله أو على عدم الرجوع فإن الناس غالباً بين من يعرف أنه عامي محض وبين من يعرف أنه من طلبة العلم ولم يبلغ رتبة الإجتهاد وبين من يعرف أنه مجتهد مطلق قد حاز رتبة الإجتهاد والاستنباط في عموم أبواب الفقه، وإذا فرض أنه عرف أحياناً أن هذا متجزئ فلا يعلم غالباً أنه فيما هو خبير به أعلم من الغير أو مساوٍ معه ليصح الرجوع إليه)(١).

القول بالتفصيل:

قال سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله): (فالحق في المقام هو التفصيل بين المتجزئ القليل الاستنباط وكثيره، فلا يجوز تقليد الأول، ويجوز تقليد الثاني)(٢).

مستنداً في ذلك إلى، أن مقتضى ما دل على حجيته الفتوى من الأدلة اللفظية كآية النفر والسؤال، وبعض الروايات هو اعتبار عنوان العالم والفقيه كما عرفت، ولا يصدق شيء من ذلك على المتجزئ، فيما إذا لم يستنبط مقداراً معتداً به من الأحكام كما أنها لا تصدق على من له ملكة الإجتهاد المطلق أيضاً إذا لم يستنبط شيئاً من الأحكام أو استنبط مقداراً غير معتدٍ به بحيث لا يصدق عليه عنوان العالم كمسألتين، أو ثلاث.

إذن فالمتجزئ القليل الاستنباط لا يجوز تقليده بخلاف كثيره.

ويظهر هذا التفصيل من عبارة الشيخ الكمباني حيث قال: (وأما جواز ترتيب الأثر عليه من غيره من جواز تقليده، أو نفوذ حكمه فلأن قضية الفطرة والسيرة لا يعقل اختلافها بعدما هو المعلوم من ملاكها وهو كون الشخص عالماً فيما يرجع إليه سواءً علم غيره مما لا دخل لعلمه به أم لا. وأما الأدلة

---

(١) السيد مرتضى الفيروزآبادي: عناية الأصول/ ٦، ١٨٦.

(٢) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٢٨.

اللفظية، فلا ريب في لزوم اعتبار مقدار من العلم بالأحكام بحيث يصدق عليه أنه عالم، أو فقيه سواءً كان ذا ملكة مطلقة أم لا ومع عدم العلم الفعلي رأساً، أو بمقدار لا يصدق عليه أنه فقيه أو عالم لا يجوز تقليده، وإن كان صاحب الملكة المطلقة)[١].

وأشكل على هذا التفصيل:

بجواز تقليد المتجزئ وإن كان قليل الاستنباط بدليلين:

الأول: السيرة العقلائية الدالة على جواز الرجوع إلى ذوي الاختصاص من غير فرق بين أن يكون ذلك المختص مختصاً بالقليل، أو الكثير.

الثاني: رواية أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال وفيها: (قال أبو عبد الله جعفر ابن محمد الصادق إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه)[٢].

بدعوى، أن الرواية المذكورة أفادت على أن العلم ببعض القضايا الأحكامية كافٍ في باب القضاء (وبما أن منصب القضاء هو منصب الفتوى بعينه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء)[٣].

فإذا اعتبر شيء في باب القضاء في القاضي اعتبر نفسه في المفتي وحينئذٍ، فيجوز تقليد من علم شيئاً من قضاياهم ولو كان قليلاً لشمول الشيئية لهذا المقدار كما أنها تشمل من علم الكثير لصدق الشيء على الجميع أيضاً.

ولا تعارض هذه الحسنة المذكورة بمقبولة عمر بن حنظلة في قوله (عليه السلام) (ينظر إن من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فيلرضوا به حكماً)[٤].

---

(١) الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ٤.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١ من صفات القاضي.

(٣) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد) ٢٣٢.

(٤) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ باب ١ من صفات القاضي.

وتكون المعارضة بين عبارته (عليه السلام) في الحسنة المذكورة (يعلم شيئاً من قضايانا) وبين عبارته في هذه المقبولة (وعرف أحكامنا) فإن من الواضح أن من عرف شيئاً قليلاً من مسائلهم لا يصدق عليه لفظ العارف بأحكامهم، ولهذا لا يجوز الرجوع إلى المتجزئ العارف ببعض المسائل.

والسر في عدم المعارضة:

هو أن المقبولة، وإن كان الظاهر منها العموم لا البعض إلاّ أنه لدى التأمل لابد من حملها على معرفة بعض الأحكام للقطع بخلاف ما يظهر من المقبولة من العموم (لتعذر ذلك ولاسيما في زمان صدور الرواية. مضافاً، إلى الإجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم ولا النظر في جميع حلالهم وحرامهم فيمتنع أخذه شرطاً في القضاء فيتعين أن يكون المراد بعض الأحكام لا جميعها حملاً للحديث والحلال والحرام على الجنس الصادق على البعض، وهكذا الحال في معرفة الأحكام)[١].

ويجاب عن هذين الدليلين:

أما عن السيرة فلما تقدم أن عرفت أنها مردوعة بما دل على اعتبار عنوان العالم والفقيه في المقلد ولا ينطبق أحد هذين على من كان قليل الاستنباط.

وأما رواية أبي خديجة: فمن المعلوم أن متنها مختلف، فعن التهذيب جاء قوله: (يعلم شيئاً من قضائنا)[٢]. وفي الكافي (يعلم شيئاً من قضايانا)[٣]. ولفظه (من) في هذه الفقرة لا يخلو الحال فيها من أحد وجهين:

فإما أن تكون بيانية، أو تكون تبعيضية.

والبيانية، وإن كان حملها عليها بعيداً على نسخة الكافي (قضايانا) لعدم مطابقة البيان للمبين إذ المناسب حينئذٍ القول (أشياءَ من قضايانا) ومع ذلك فعلى التفسير بالبيانية لا يستفيد القائل بالتجزئ من هذه الفقرة لأن قضايانا جمع مضاف،

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في افقه الشيعة/ ١، ١٢٩.
(٢) الشيخ الطوسي: التهذيب/ ٢، ٦٨.
(٣) الشيخ الكليني: الكافي/ ٢، ٣٥٨.

ودلالته على العموم واضحة وقضائهم، وإن كان المراد منه الطبيعة إلاّ أنه يصدق معرفة الطبيعة أي معرفة طبيعة قضائهم (عليهم السلام) على معرفة البعض القليل.

وعلى سبيل المثال، لو قيل: فلان محاسب، أو طبيب فإنه لا يصدق على من يعرف شيئاً قليلاً من الحساب والطب بل لابد لمن يريد أن يطلق عليه أحد هذين من معرفة مقدار لا بأس به ويعتد به من مسائل كل من هذين العلمين.

وعلى التفسير بالتبعيضية، أيضاً لا يستفيد القائل بالتجزئ لأن البعض، وإن كان بعضاً، لكن المضاف إليه يختلف سعة، وضيقاً وباختلافه يختلف المفهوم للبعضية من ناحية السعة والضيق، وإن كان في الوقت نفسه لا يخرج عن حدود البعضية - فمثلاً - قطرات قليلة من ماء البحر لا يصدق عليها أنها بعض ماء البحر بخلاف ما لو كان مقداراً كثيراً من ذلك الماء فإنه يصدق عليه أنه بعض من ماء البحر.

ونفس هذا يلاحظ في أحكام أهل البيت وقضاياهم فإن البعض فيها نظراً إلى الكثرة منها لا يصدق هذا التعبير إلاّ على مقدار كثير معتد به منها أما القليل من قضاياهم فلا يصدق عليه عنوان البعضية كما لا يصدق عنوان البعض على ماء البحر لو كان قليلاً لا بحسب الدقة بل بحسب النظر العرفي.

وعليه فحسنة أبي خديجة، وإن صرحت بالإرجاع إلى من يعرف شيئاً من قضائهم أو قضاياهم إلاّ أن الكلام في ذلك المقدار، ولابد من كونه معتداً به ليصدق ذلك على الذي يرجع إليه عالماً أو فقيهاً[١].

الجهة الثالثة - قضاء المتجزئ:

المشهور بين فقهاء الإمامية عدم جواز قضاء المتجزئ بحيث لا يعتبر نافذاً لو صدر منه، ولذلك عبر المحقق الحلي عن ذلك بقوله: (ولا ينعقد. أي القضاء. لغير العالم)[٢].

وعلق على هذه العبارة الشهيد الثاني في المسالك قائلاً: (هو المجتهد في الأحكام الشرعية وعلى اشتراط ذلك في القاضي إجماع علمائنا ولا فرق بين

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: ١، ١٣٠.

(٢) المحقق الحلي: شرائع الإسلام/ كتاب القضاء، البحث عن صفات القاضي.

حالة الاختيار والاضطرار والمراد بكونه عالماً بجميع ما وليه كونه مجتهداً مطلقاً فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزئ الإجتهاد)(١).

وفي الرياض، عبر عن المتجزئ بأنه ليس له أهلية الفتوى شرعاً ولذلك لا يقلد منصب القضاء(٢).

ولكن بعض المصادر ذهبت إلى وجود القائل بتولي المتجزئ منصب القضاء قال المرحوم الاشتياني: (ويظهر من بعض أفاضل المتأخرين وشيخنا طيب الله رمسه في شرحه على الكتاب جواز قضائه فيما اجتهد فيه من الأحكام)(٣).

وقد توسع جماعة من فقهاء الإمامية فذهبوا إلى جواز قضاء المقلد، وإن لم يكن مجتهداً(٤).

وقد أطنب الشيخ صاحب الجواهر بتقريب وجهة نظر القائل بهذه التوسعة مستدلاً على ذلك بآيات من الكتاب الكريمة وروايات وردت من طرق أهل البيت (عليهم السلام).

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾(٥).

وذكر آيات عديدة أخرى تتضمن هذا المضمون حيث يستدل بإطلاقها على التوسعة المذكورة من جواز الحكم بالحق والعدل لكل مؤمن إذ لم يفرق لسانها بين المجتهد والمقلد فضلاً عن المجتهد المتجزئ.

وبعد بيانه لتلك الأدلة عقبها قائلاً: (إلى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاضد على مراتب القطع الدالة على أن المدار في الحكم بالحق الذي هو عند

---

(١) الشهيد الثاني: مسالك الأحكام : كتاب القضاء، البحث عن صفات القاضي.
(٢) السيد علي الطباطبائي: الرياض/ كتاب القضاء، البحث عن صفات القاضي.
(٣) الآشتياني: القضاء/ ٤.
(٤) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام/ كتاب القضاء، ٣١٧.
(٥) سورة النساء: الآية، ٥٨.

النبي محمد وأهل بيته الكرام، وأنه لا ريب في اندراج من سمع منهم أحكاماً خاصة - مثلاً- وحكم فيها بين الناس، وإن لم يكن له مرتبة الإجتهاد والتصرف قال الصادق (عليه السلام) في خبر أبي خديجة (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه) بناءاً على إرادة الأعم من المجتهد منه بل لعل ذلك أولى من الأحكام الإجتهادية الظنية بل قد يقال: باندراج من كان عنده من أحكامهم بالإجتهاد الصحيح أو التقليد الصحيح وحكم بها بين الناس كان حكماً بالحق والقسط والعدل - إلى قوله - وأما دعوى الإجماع التي قد سبقها فلم أتحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها خصوصاً بعد أن حكى في التنقيح عن المبسوط في المسألة أقوالاً أولها جواز كونه عامياً ويستفتي العلماء ويقضي بفتواه ولم يرجح ولعل مختاره الأول مع أنه أسوأ مما ذكرنا ضرورة فرضه عامياً حين نصبه ثم يستفتي بعد ذلك مع ظهور الأدلة في اعتبار كونه عالماً بما وليه حين التولية ولو بالتقليد بناءاً على ما ذكرنا من كون فتاوى المجتهد أحكامهم فالقضاء حينئذٍ بها خصوصاً إذا قلنا أن القضاء في زمن الغيبة من باب الأحكام الشرعية لا النصب القضائي، وإن ذلك هو المراد بقوله (عليه السلام) جعلته قاضياً وحالماً فإن الفصل حينئذٍ بها من المقلد كالفصل من المجتهد إذ الجميع مرجعه إلى القضاء بين الناس بحكم أهل البيت والله العالم)[١].

وهذا البيان، وإن كان مسوقاً للاستدلال على تولي المقلد منصب القضاء إلاّ أنه شامل لما نحن في صدد بحثه وهو تولي المتجزئ لمنصب القضاء بالأولوية.

وقد يستدل أيضاً لجواز تولي منصب القضاء لكل مؤمن فضلاً عن المتجزئ: بما حصل من نصب الأئمة (عليهم السلام) القضاء في زمن حضورهم مع حصول العلم الضروري لكل أحد بعدم كونهم جميعاً مجتهدين مطلقاً بل عدم كون كلهم في بعض الأحكام مجتهدين فضلاً عن حصول الملكة لهم في جميع الأحكام[٢].

---

(١) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام/ كتاب القضاء، ٣١٧.

(٢) الآشتياني: القضاء/ ١٩.

والجواب عن هذه الأدلة:

أما عن الآيات الكريمة فقد يقال بأنها ليست في مقام الإطلاق والشمول لكل من المجتهد والمقلد من ناحية القضاء وتولي منصبه بل هي في مقام بيان كيفية الحكم وأنه لابد، وأن يكون حقاً وعدلاً وأنه بما أنزل الله، لا في مقام بيان صفات الحاكم فقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[1] تهديد بعد فرض أن الحاكم مستكمل للصفات المطلوبة لا أنها لبيان صفاته، وأنه يكفى فيه أن يقضي بالحكم ولو كان مقلداً فيه.

وأما عن نصب الأئمة للقضاء في زمن حضورهم فإن هذا قد يكون مختصاً بزمن الحضور لمعرفتهم بالأشخاص أو لقرب القضاة منهم.

وبحثنا إنما هو في القضاء للمتجزئ في حال الغيبة والقول بجواز تصدي المقلد فضلاً عن المتجزئ في زمان حضورهم (عليهم السلام) لا يلزم منه تسوية الجواز إلى زمن الغيبة. موضوع البحث..

إلاّ أن يقال، أن عملهم (صلوات الله عليهم) سنة متبعة ولم يخصصوه بزمانهم فقط فعدم ورود التخصيص كافٍ لشمول زمن الغيبة أيضاً.

وقد يستدل للقول بجواز تصدي من كان متجزياً في اجتهاده لمنصب القضاء بما جاء في رواية أبي خديجة من قوله: (ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا أو قضايانا... الخ).

ببيان، أن من كان متجزياً يعلم شيئاً من قضايا أهل البيت الشرعية أو قضائهم فهي بإطلاقها تشمله ولم يقيد الإمام (عليه السلام) فيها بالرجوع إلى من كان مجتهداً مطلقاً عالماً بكل قضاياهم بل اكتفى بجعله قاضياً ولو كان عالماً بشيء من ذلك.

والجواب عن هذه الرواية:

أولًا: بمنع الإطلاق المذكور بما تقدم بيانه في هذا البحث من أن كلمة (من) في الرواية يدور الأمر فيها بين كونها بيانية، أو تبعيضية وعلى كلا الاحتمالين فهي لا تدل على التبعيض.

---

(١) سورة المائدة: الآية، ٤٤ .

وثانياً: إن الملاحظ على هذه الرواية وما جاء على هذه الشاكلة من بقية الأحاديث كلها في مقام صرف الناس عن التحاكم إلى قضاة الجور وسلاطينه، وأن من رضي بهم فقد رضي بالتحاكم إلى الجبت والطاغوت، وأن ما أخذه منهم فهو سحت حتى ولو كان حقه ثابتاً لأنه أخذ بحكم الطاغوت.

بهذا النوع من التعليل نهت الروايات الكثيرة عن الركون إلى قضاة الجور، وهذا يوجب توهين الإطلاق المذكور المدعي لشمول الرواية لمن كان يعلم الكثير من المسائل أو القليل إذ الرواية - كما عرفت - في صدد بيان حكم آخر، وهو أن القضاة الذين يركن إليهم من كان على هذه الشاكلة ممن كان يعرف شيئاً من أصول قضائنا أو قضايانا، وما أكثر قضاياهم.

وقد استدل من قال بعدم كفاية التجزئ لتولي منصب القضاء بمقبولة عمر ابن حنظلة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان. إلى قوله. قال انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فارضوا به حاكماً فاني قد جعلته حاكماً)[1].

وبلسان هذه المقبولة غيرها مما يظهر منها كون الحاكم أو القاضي لا يكتفى به أن يكون عارفاً بمقدار من حلالهم وحرامهم، وهو من كان متجزئاً بل عرف جميع أحكامهم وبذلك تكون هذه المقبولة مقيدة لرواية أبي خديجة المتقدمة والتي استدل بها من قال بجواز تصدي المتجزئ للقضاء لما ورد فيها من قوله(عليه السلام) (عرف شيئاً من قضايانا).

وليعلم أن الاستدلال بهذه المقبولة متوقف على القول بأن عمل الأكثر يكون جابراً لضعف الرواية وبذلك تنجبر هذه الرواية من ناحية ضعفها بعمر بن حنظلة حيث لم يرد فيه توثيق ولا جرح.

وعن الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث: (أنا حققنا توثيقه من محل آخر. وعن بعض فوائده: أن مأخذ توثيقه ما ورد في أحاديث المواقيت عن يزيد ابن خليفة من قوله الإمام الصادق (عليه السلام) في حقه (إذن لا يكذب علينا).

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ٩ من صفات القاضي، ح١.

واعترض على ذلك بضعف سند تلك الرواية، نعم: الأصحاب قد تلقوها بالقبول ولذا سميت مقبولة)[١]

الجهة الرابعة - تصدي المتجزئ إلى الأمور الحسبية:

سبق وأن عرفنا الأمور الحسبية في البحث عن تصدي المجتهد صاحب الملكة للأمور الحسبية، والآن فهل يتولى القيام بالحسبة المتجزئ في الإجتهاد؟

القائلون بالجواز يستدلون:

ويستدل القائل بالجواز للمتجزئ القيام بهذه الأمور المذكورة، والتي يجمعها عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تقدم.

بأن الأمور الحسبية، أمور نفهم من مذاق الشارع المقدس إرادته للنهوض بها وعدم تركها من قبل جميع المسلمين بحيث لو قام بها أحدهم لسقط الوجوب عن الباقين كما هو الحال في بقية الواجبات الكفائية، والمجتهد المتجزئ فيه أهلية التصدي لها، وقد قال الإمام (عليه السلام) في هذا الخصوص. (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا).

ولا يقصر المجتهد المتجزئ باستكماله لبقية الشروط من العدالة، والوثاقة عن رواة أحاديثهم على أن (المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لابد من الرجوع منها عرفاً، أو عقلاً، أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أقوال القاصرين لغيبة، أو موت، أو سفه، أو صغر)[٢].

والجواب عن ذلك:

إن هذا الاستدلال بالدليل اللفظي، وهو الرواية المذكورة يتوقف على ملاحظة سعة الإطلاق وشموله فهل يدخل المتجزئ فيه أم يقتصر ذلك على المجتهد المطلق؟

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ٨٠.

(٢) الشيخ الأنصاري: المكاسب/ ١٥٤، بحاشية الشهيدي.

وحينئذٍ، فيقال إن الإطلاق إنما يرتكز على مقدمات الحكمة ومن جملة المقدمات عدم وجود قدر متيقن في البين.

ومع فرض أن المجتهد المطلق هو القدر المتيقن للتصدي لهذه الأمور والقيام بأعباء هذه الوظيفة الدينية فلا يبقى مجال للاستدلال بالأدلة اللفظية على تصحيح تصرفات المجتهد المتجزئ في هذه الأمور الحسبية.

ومنع سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله) نفوذ قضاء المتجزئ بدعوى:

إن صدق عنوان الفقيه لازم لمن يتولى منصب القضاء بين الناس، ومن المعلوم إن هذا العنوان لا يصدق على من كان متجزئاً في الاستنباط.

ولكنه عقب ذلك بقوله: (نعم لا نضائق عن ذلك إذا استنبط جملة معتداً بها من الأحكام ولو كان للعجز عن استنباط الباقي)[١].

القائلون بمنع التجزئ من التصدي إلى الأمور الحسبية، أدلتهم:

وقد منع البعض المجتهد المتجزئ من التصدي لهذه الأمور، ومنها هذا المنصب الاجتماعي الخطير بدعوى:

أن الدليل على لزوم التصدي لهذه الأمور ليس إلاّ الإجماع والقدر المتيقن منه هو تصدي المجتهد المطلق لهذه الأمور دون المتجزئ (ومع تردد الأمر بين التعيين بحيث يكون التصرف في الأمور المذكورة والقيام بها مختصاً بخصوص المجتهد المطلق، ويكون تعينياً له وبين عدم اختصاصه به كان القدر المتيقن هو جوازه له دون غيره، وقد نسب الأستاذ - سلمه الله تعالى - هذا التقريب إلى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) حاكياً عنه ذلك)[٢].

ما يقتضيه الأصل العملي:

وإذا ما وصلت النوبة إلى الأصل العملي فإنه يقتضي عدم جواز تصدي المجتهد المتجزئ لهذه الأمور وذلك:

---

(١) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٣٠.
(٢) السيد جمال الدين الكلبايكاني: رسائل/ ١٣.

لأن التصرف في أموال الغائبين، والقاصرين، وغير هذين ما يستدعي التصرف فيما يعود لمن لا ولي له مخصوص بموارد خاصة لعدم التصرف بمال الغير إلاّ برضاه وقد رفعنا اليد عن هذه الكلية بما لو كان التصرف بهذه الأمور من المجتهد المطلق الجامع للشرائط أو بإذنه. وحينئذٍ، فيبقى تصرف غير المجتهد المطلق ممن كان متجزئاً أو تصرف العوام بإذنه تحت عموم المنع.

القول بالتفصيل:

تناول السيد الكلبايكاني (قدس سره) المتجزئ من ناحية تصديه إلى الأمور الحسبية والذي يظهر منه التفصيل بين منعه وإجازته تبعاً لتفصيله الأمور الحسبية وتقسيمها إلى قسمين:

فقسم، منها يكون راجعاً إلى الولاية العامة فيكون مرجعه إلى باب القضاء لأن التصدي لها من وظيفة القاضي.

وطبيعي أن القضية حيث عادت إلى إناطتها بالقضاة فلابد من منع المتجزئ من التصدي لها لأن الإجتهاد المطلق شرط في القاضي.

قال (قدس سره) والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام: إن ما كان من الأمور الحسبية راجعاً إلى جهة الولاية يكون مرجعه إلى القضاء لأنه من توابعه ومن وظائف القضاة في عصر الحضور وحيث أن الإطلاق شرط في اجتهاد القاضي يكون راجعاً إليه وليس للمتجزئ حق التصرف فيها من دون إذن، أو إجازة من المجتهد المطلق[1].

ويستمر في عبارته مؤكداً لهذا المطلب ولكن مع الاسف لم يتعرض إلى القسم الثاني من الأمور الحسبية حيث يختم المطلب مع أنه في صدر عبارته يعطي التفصيل حيث قال: (والذي ينبغي أن يقال: ان ما كان من الأمور الحسبية راجعاً إلى جهة الولاية يكون مرجعه إلى القضاة... الخ). ويبقى الشق الآخر، وهو ما كان من الأمور الحسبية راجعاً إلى غير جهة الولاية فلم يذكره. وربما كان ذلك من سقط الطبع على أننا بالإمكان أن نقول بأنه أعطى رأيه في

---

(١) الرسائل الكلبايكاني، ١٣ .

القسم الثاني، وهو ما كان من الأمور الحسبية، ولكنه لا يرجع إلى أبواب كحفظ أموال الغيب، والقصر فإن هذه لا ترجع إلى القاضي، بل يقوم بها الإنسان من باب تحقيق المعروف فلا يشترط في التصدي لها ما يشترط في القاضي من الإجتهاد المطلق بل يقوم بها من لم يكن مجتهداً أو حتى ولو لم يكن مجتهداً ولو متجزئاً لأنا نعلم بمحبوبيتها للشارع وعدم رضائه بتركها[١].

(حتى انه لو لم يكن هناك مجتهد يجب أن يقوم بها عدول المؤمنين وعلى فرض عدمهم فلازم أن يقوم بها فساق المؤمنين كل ذلك لأجل ما ذكرنا من محبوبيتها للشارع وعدم رضائه بتركها)[٢].

ويدخل ذلك في نطاق التكافل الاجتماعي وحفظ الصالح العام تطبيقاً لقوله(عليه السلام) (كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته) ولابد للفرد أن يتحسس بالشعور لما يصيب المجموعة وما تحتاج إليه حتى ولو لم يكن الفرد عادلاً.

الشرط السادس - الأعلمية:

ويراد بالأعلم: (من كان استنباطه أرقى من الآخر بأن يكون أجود فهماً للآيات والأخبار وأدق نظراً في تنقيح المباني الفقهية من القواعد الأصولية، وفي تطبيقها على المصاديق)[٣].

فالأعلمية بناءاً على هذا هي، أن يكون صاحبها أمهر في تطبيق الكبريات على الصغريات لاستخراج الأحكام الفقهية، وفي تنقيح الكبريات نفسها أيضاً.

أما كثرة الإطلاع على الفروع الفقهية والحفظ لمداركها من الآيات والروايات فلا يعتبره القائلون بهذا الرأي من مصاديق كون المطلع أعلماً.

وربما فسرت الأعلمية (أن يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط)[٤].

---

(١) لاحظ عبارته كاملة في المصدر السابق.

(٢) السيد ميرزا حسن البجنوردي: منتهى الأصول/ ٢، ٦٢٤.

(٣) السيد محمد سرور البهسودي: مصباح الأصول/ ٤٥٦، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي.

(٤) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٩.

ولربما لا يتوقف أهل العرف في فهم المراد من هذا الاصطلاح فهم يميزون بين المفضول والفاضل والأعلم وغيره ممن كان من المجتهدين أقدر على عملية الاستنباط وأحذق من غيره فهو الأعم في نظرهم.

وقبل الشروع في بيان وجهة نظر كل من الطرفين لابد لنا من التنبيه على أن مورد النزاع والبحث في الرجوع إلى الأعلم هو ما لو كانت فتوى الأعلم وغير الأعلم مختلفتين فإحداهما تقول بوجوب شيء، بينما الأخرى تقول بحرمة ذلك الشيء وأما في صورة التوافق من جميع الجهات فلا مانع في هذه الصورة من الرجوع إلى غير الأعلم، وذلك لأن الحجية - على ما تقدم - من أدلتها إنما تثبت الحق الطبيعي فتوى العالم، أو الفقيه، وهذا يكفي في الإمتثال إذ لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له وتمييزه.

الأقوال في الأعلمية:

ولم يقتصر الخلاف في هذا الشرط على علماء الشيعة بل كان مورد البحث بين علماء المسلمين كافة فنشأ من ذلك تشعب الأقوال، ولكن بالإمكان حصر الخلاف في قولين رئيسيين:

أحدهما: لزوم الرجوع إلى الأعلم والأخذ بقوله ولا يجوز مع وجوده الرجوع إلى غيره ممن لم تكن عنده هذه القدرة.

ثانيهما: جواز الرجوع إلى غير الأعلم بمعنى التخيير بينه، وبين الأعلم.

أما القول الأول: (فهو المشهور، والمعروف بين الشيعة فعن المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه، وعن السيد المرتضى في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة)[١]

وعن الشيخ الأنصاري (قدس سره) أنه قال: (لم يحك الخلاف فيه عن معروف - إلى قوله - وقد اعترف الشهيد الثاني (قدس سره) عن منية المريد بأنه لا يعلم في ذلك خلافاً)[٢].

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٥، ط ٣.

(٢) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ ٣٤.

وبه (قال الحنفية، والمالكية، وأكثر الشافعية، وأحمد، وطائفة كثيرة من الفقهاء متفقون على المنع كابن سريح، والقفال، والمروزي وابن السمعاني)[١].

وبمثل ذلك قال الغزالي: (والأولى عندي اتباع الأفضل فمن اعتقد أن الشافعي (رحمه الله) أعلم والصواب على مذهبه فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي)[٢].

القول الثاني: وقد نقل عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني حيث أجازوا الرجوع إلى غير الأعلم[٣].

ومن السنة ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر، وجماعة من الأصوليين والفقهاء حيث قالوا: (بالتخيير، والسؤال لمن شاؤوا من العلماء تساووا، أو تفاضلوا)[٤].

وقال ابن همام الاسكندري يجوز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وعلق الشارح على هذه العبارة بقوله: (عند أكثر الحنابلة كالقاضي، وأبي الخطاب، وصاحب الروضة)[٥].

وطبيعي أن يستدل كل من المجيز، والمانع على مدعاه.

أدلة القائل بعدم الأعلمية:

يستدل من لا يرى هذا الشرط لازماً في مرجع التقليد بأمور:

الأول والثاني - الكتاب والأخبار:

فمن الكتاب الإطلاق في الآيتين الكريمتين:

١- قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٦].

---

(١) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥١.
(٢) الغزالي: المستصفى/ ٢، ١٢٥.
(٣) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٥، ط ٣.
(٤) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٥٩.
(٥) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير: ٤،٢٥١.
(٦) سورة النحل: الآية، ٤٣.

٢- قوله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

والإطلاق في هاتين الآيتين يشمل من كان عالماً، وأعلماً من غير تخصيص في الأعلم، ولزوم الرجوع إليه.

وكذلك الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين سواءً بالتصريح بأسمائهم أو بأوصاف تنطبق على بعضهم.

وفي جميعها لم يرد التقييد بما إذا كان الذي يرجع إليه العامي لابد من أعلميته بل يكتفى في الرجوع إلى هؤلاء انطباق أحد العناوين الآتية عليه من الفقيه والعالم، أو كونه من أهل الذكر.

وأخبار الإرجاع لو لاحظناها لرأينا الأئمة (عليهم السلام) أمروا فيها بالرجوع إلى أشخاص معينين والحال أنهم مختلفون في الفتوى إذ يندر الاتفاق في جميع الفتاوى بين الفقهاء، أو أغلبها.

ومع هذا الفرض لم يصدر منهم (عليهم السلام) ما يقيد الرجوع بصورة الاتفاق في الفتوى لا الاختلاف فيها.

وفي الوقت نفسه، نعلم باختلاف المرتبة العلمية بين هؤلاء الأشخاص لعدم احتمال تساوي الجميع في الفضيلة.

إذن، فلا إشكال في إطلاق الأدلة المذكورة، وشمولها لمن لم يكن أعلماً فيجزي تقليد الأعلم، وغيره.

والجواب عن هذا الدليل:

منع التمسك بالإطلاقات في موارد التعارض - فمثلاً -، لو ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب شيء، والآخر على حرمته ففي البين أدلة حجية الخبر لا تشمل المقام لأن شمولها لذلك معناه أن الشارع المقدس عبدنا بالجميع بالأمور المتناقضة.

---

(١) سورة التوبة: الآية، ١٢٢.

وفي هذه الحالة نقول، لا يخلو الأمر من أحد طريقين:

فأما أن تشمل أدلة الاعتبار لكلا هذين وهذا معناه لزوم الجمع بين المتناقضين أو الضدين، أو شمول الأدلة لأحد الطرفين تعينياً، أو تخييراً والأول، وهو الأخذ بالتعيين ترجيح بلا مرجح، والثاني لا دليل عليه.

ومع هذا الاقناع لابد من حملها على صورة الاتفاق بالفتوى، وهو ليس بنادر كما يدعى وبخاصة في مورد الآيتين ونظائرهما من الأحاديث حيث يقل الاختلاف عادة في النافرين وأهل الذكر لقرب عهدهم بالمصادر الأساسية للتشريع وهم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين.

استفتاء المفضول:

وقد استدل بهذا الدليل منا المحقق صاحب الفصول حيث قال: (على أن الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع إلى المفضول مع إمكان الرجوع إلى الافضل ولو بالرجوع إلى من يروي عنه الفتوى، وهذا يؤدي إلى عدم جواز التعويل على فتوى أحد في زمن المعصوم، وما قاربه مع إمكان الرجوع إلى الرواية عنه بطريق الأولوية فيجب على المفتي حينئذٍ العدول عن ذكر الفتوى إلى نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قائل به ظاهراً)[1].

ومن العبارة الأخيرة في قوله: (ولا قائل به ظاهراً) يمكن أن يستفاد الإجماع على جواز الأخذ من المفضول مع وجود الأفضل والذي هو المعصوم.

وأما من السنة فقد استدل به في تيسير التحرير قال: (القطع باستفتاء كل صحابي مفضول مع وجود الأفضل بلا نكير على المستفتي فكان إجماعاً من الصحابة على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل)[2].

وأجاب عنه:

بأن هذا الدليل متوقف على كون التقليد المذكور الواقع في زمن الصحابة

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث جواز تقليد المفضول.

(٢) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥١، مطبعة البابي ـ مصر.

كان عند مخالفة المفضول للكل أما لو فرض موافقته مع بعض من يوجد أفضل منه في ذلك القطر لجاز أن يكون عدم الإنكار عليه باعتبار تلك الموافقة[١].

(على أن هذا المقدار من عدم الإنكار لا يكفي في ثبوت الإجماع بل يحتاج إلى نصٍ على عدم الخلاف من معاصريهم، أو الإطلاع على واقعهم التاريخي تفصيلاً ليصح نسبة الاتفاق إليهم، وهو ما لم يدون أكثره، ولا يمكن بلوغه بحال)[٢].

وبعد كل هذا، فإن مفروض بحثنا هو اختلاف المفضول والأفضل في الفتوى ومن المعلوم أن الإجماع دليل لبي وليس بلفظي، والدليل اللبّي لا إطلاق له ليشمل صورة الاختلاف في الحكم، والقدر المتيقن من شموله إنما هو مورد الاتفاق فيه ولو تنزلنا فلا أقل من عدم العلم بحصول الاختلاف.

عمل الأئمة مع المتشرعة:

ويقرر هذا الدليل:

بأن الأئمة الأطهار من أهل البيت (عليهم السلام) نراهم قد أرجعوا الناس إلى أشخاص معينين في الوقت الذي كانوا هم على قيد الحياة ولا يتوقف أحد من القول بأنهم (عليهم السلام) أعلم من كل أولئك الذين عينوهم.

وعليه، فلو كانت فتوى أولئك الأشخاص مع وجود من هم أعلم منهم يقيناً حجة فالحجية ثابتة لفتواهم، وفتوى غيرهم من المستكملين لشرائط التقليد مع عدم وجود الأئمة بالأولوية.

ويختلف هذا الدليل عن سابقه بأن هذا الدليل مستوحىً من عمل الأئمة في الإرجاع إلى غيرهم المفضولين بينما نرى الدليل السابق يتركز على عدم الإنكار على المستفتي من المفضول من أحد، والفرق بين الدليلين واضح.

---

(١) تيسير التحرير /٤، ٢٥١ ..

(٢) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٦٢.

وأجيب عن هذا الدليل:

بأن ما ذكر من إرجاع الأئمة إلى غيرهم المفضولين وأراد لو كان القول بوجوب التقليد للأعلم على الإطلاق، أما لو قلنا بأن وجوبه مختص بصورة العلم بالمخالفة بالفتوى بين الأعلم وغيره فلا يبقى مجال لهذا النوع من الاستدلال لأن الارجاع إلى أولئك الاشخاص كان في فرض عدم علم المراجع إليهم بمخالفتهم الإمام إذ مع علم المراجع بالمخالفة لا حجية لقولهم بالضرورة.

لزوم العسر والحرج:

يقول الشيخ صاحب الفصول: (مع ما في تعيين الأفضل من الضيق القريب والحرج)[١].

وقد ساق القائل بعدم لزوم شرط الأعلمية هذا الدليل تثبيتاً لمدعاه بدعوى أن في شخص الأعلم وتعيينه عسراً لا يطيقه المكلف لما في تشخصيه، والوصول إليه من الحرج، والعسر المنفيين في الشريعة والمرفوع عن عاتق المكلفين خصوصاً لو لاحظنا المسألة بالنسبة إلى النساء والمكلفين أوائل البلوغ.

والجواب عنه:

أما عن تشخيصه فليست المسألة بهذه الصعوبة إذ لم توكل قضية التشخيص إلى المكلف العامي ليتعذر عليه الوصول إلى الأعلم بل التشخيص المذكور منوط بأهل الخبرة كما هو الحال في بقية الموارد التي يحتاج فيها إلى تشخيص الأعلم، والأدق في الفن من بقية الحرف، والصناعات، ونحو ذلك ويزيد تشخيص الأعلم بالبيّنة.

على أن مفروض الكلام في صورة اختلاف الفتوى للأعلم مع غيره ولا يحصل ذلك الدوران إلاّ بعد طي مراحل التشخيص، والابتلاء بالفتوى.

وعلى فرض وجود الحرج (فلأن موضوع أدلة نفي الحرج الشخصي لا النوعي والحكم يدور مدار وجود ذلك الحرج عند الشخص فإن وجد لدى شخص ارتفع الحكم بقدره لأن الضرورات تقدر بقدرها)[٢].

---

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ مبحث تقليد المفضول.

(٢) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٦٣.

قال المحقق الآخوند (قدس سره) (مع أن قضية نفي العسر والحرج الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسر)[(١)].

سيرة العقلاء:

وهذه السيرة موجودة، وبناؤهم على الرجوع إلى العالم من غير فرق في ذلك بين الأعلم، وغيره، والإمضاء لهذه السيرة من قبل الأئمة (عليهم السلام) موجود ويكفي في الإمضاء عدم صدور الردع منهم.

والجواب:

إن السيرة على العكس من ذلك فإنا نرى بالوجدان أن الناس عند اختلاف طبيبين - مثلاً -، أحدهما أعلم من الآخر في تشخيص المرض يرجعون إلى الأعلم منهما، وفي الوقت نفسه، يكون الشخص ملاماً من قبل الباقين فيما لو رجع إلى غير الأعلم منهما بينما لا لوم عليه لو يرجع إلى الأعلم حتى ولو صادف موت مريضه تحت يد الأعلم، والأفضل.

قال السيد الحكيم (قدس سره): (لكن ثبوت السيرة على الرجوع إلى المفضول غير معلوم بل بعيد جداً فيما هو محل الكلام أعني صورة الاختلاف المعلوم وإمكان الرجوع إلى الأعلم)[(٢)].

وقال الغزالي من علماء الشافعية: (فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عد مقصراً)[(٣)].

من قال بالأعلمية يستدل:

أولًا - بالأخبار الكريمة

وقد ادعى من يرى هذا الشرط في مرجع التقليد بتصريح الأخبار الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) بالرجوع إلى الأعلم. ففي مقبولة عمر بن حنظلة المتلقاة

---

(١) الآخوند الخراساني: كفاية الأصول/ ٢، ٤٣٩، طبعة إيران.

(٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٦، ط ٣.

(٣) الغزالي: المستصفى/ ٢، ١٢٦.

من الأصحاب بالقبول (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينما منازعة في دين، أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق، أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت - إلى قوله - قلت: ما يصنعان؟ قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا - إلى قوله - فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلف في حديثكم فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما، أفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما)[١].

فالإمام (عليه السلام) يرجع السائل في هذا الحديث إلى الأفقه في صورة معارضة غير الأفقه له ولم يساو بينهما.

وفي خبر آخر، صرح بلفظ الأعلمية كما جاء في رواية الصدوق عن داود بن حصين عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم. قال (عليه السلام): ينظر إلى قول أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا، وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر)[٢]. وفي مقام آخر نرى الإمام أمير المؤمنين يأمر مالك الأشتر باختيار الأفضل في قوله عليه السلام (واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك)[٣].

وهكذا نرى مثل هذه العبارات من الذم على من يتصدى لمنصب القضاء، وفي البلد أفضل منه[٤].

والجواب عن هذه الأخبار:

إنها لم تسلم من المناقشة إشكالاً ورداً.

فقيل عنها، باختصاصها بأبواب القضاء لا الإفتاء لما جاء في بعضها من

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٨، ٧٥، الطبعة الجديدة.

(٢) المصدر المتقدم: وسائل الشيعة ص ٨٠.

(٣) نهج البلاغة: في كتاب أمير المؤمنين إلى مالك الاشتر عامله في مصر.

(٤) لاحظ هذه الأخبار كتب الحديث، أبواب القضاء منها وفيها تجد تكرار الأمر بالرجوع إلى الأعلم.

الأخذ بأفقه الحكمين، وهو من مختصات باب القضاء، وأما في باب الإفتاء فلابد من الرجوع إلى أفقه المجتهدين لا إلى أفقه الحكمين، ويرد بعد ذلك: بعدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى فكل من قدم الأعلم في حكمه قدمه في فتواه.

وقيل عنها، بضعف السند في البعض منها. ورد: بالأخذ بما لم يكن ضعيف السند منها، وتكون الأخبار الضعيفة من المؤيدات للمطلب لا أنها مما يستدل بها ابتداءً.

على أن كثيراً من الفقهاء يقف عند المقبولة المذكورة فلا يقدح فيها نظراً لتلقي الأصحاب لها بالقبول.

وقيل غير هذا وذاك من الاشكالات، وقد تصدوا لردها مما هو مذكور في محله فلنقف عند هذا الحد من التمسك بالأخبار لنرى بقية ما يسوقه القائل بلزوم الأعلمية من الدليل.

وثانياً - بالإجماع:

وقد حكاه كثير من علماء الشيعة، وغيرهم من بقية المذاهب.

وعبر عنه بعضهم بلفظ الإجماع بينما عبر البعض الآخر بلفظ المشهور[١].

وقال الشيخ الأنصاري عنه (إنه لم يحك الخلاف فيه عن معروف)[٢].

وبه قال كثير من علماء السنة: من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة[٣].

وعبارات هؤلاء تعطينا بوضوح لمن يراجع أن الرجوع إلى الأعلم هو مراد الجميع كما لا يخفى.

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٥، ط ٣.
(٢) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ ٣٥.
(٣) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥١.

والجواب عن الإجماع:

بعدم تماميته لمخالفة جماعة في من علماء المذاهب أيضاً[١].

على أنه من المحتمل أن يكون استناد المجمعين إلى بعض الوجوه التي يسوقها القائل بلزوم الرجوع إلى الأعلم، ومع هذا الاحتمال تقل أهمية الإجماع المذكور لعدم كشفه عن رأي المعصوم حينئذٍ.

العقل يقرر أقربية فتوى الأعلم:

ويقرر هذا الدليل بتصوير:

إن فتوى الفقيه مطلوبة للتوصل بها إلى الحكم الواقعي لكونه المكلف به ولا شك أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم لأن فتوى الأعلم أقوى وأدق من فتوى غيره وعليه، فالظن الحاصل من فتوى هذا أقدم على الظن الحاصل من فتوى غيره ممن لم يكن أعلم ولذلك لابد من الأخذ بفتواه وكما أن المجتهد عليه عقلاً أن يتبع أقوى الإمارتين هروباً، من الأخذ بالمرجوح وترك الراجح كذلك المقلد عليه أن يتبع أقوى الفتويين، وأجيب عن الدليل صغرىً، وكبرىً.

أما الصغرى: فلمنع أقوائية الظن الحاصل من فتوى الأعلم دائماً بل قد تكون الأقوائية في جانب فتوى المفضول لو تميزت فتوى المفضول بمرجح خارجي فإن المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول[٢].

أو قد تكون فتوى المفضول موافقة لفتوى المشهور أو كانت موافقة لقول مجتهد ميت أعلم منهما أو كانت موافقة للاحتياط.

وبطبيعة الحال أن هذه المرجحات توجب أقربية فتوى المفضول إلى الواقع.

---

(١) لاحظ مصادر الإمامية في رد الإجماع السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٥. ومن العامة محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٥١.

(٢) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ البحث في جواز تقليد المفضول.

وأما الكبرى: فإن عد الاقربية من مرجحات أحد الفتويين أول الكلام فإن تعيين الأعلم لقوة الظن التي تحصل من فتواه إنما يصح لو كان مناط الحجية في التقليد هو حصول الظن لا التعبد ولو من باب التعبد يكون التقليد حاله حال البينة، واليد وسوق المسلمين عند من يقول بأن حجية هذه من باب التعبد بنحو الطريقية لا يلاحظ فيها قوة الظن وضعفه.

السيرة العقلائية، إمضاؤها:

ولا شك أن السيرة العقلائية جارية على الأخذ برأي الأعلم عند العلم بالمخالفة كما هو الحال في غير التقليد بالأحكام الشرعية.

ويكفي في إمضاء هذه السيرة عدم صلاحية الأدلة التي استدل بها القائلون بالرجوع إلى غير الأعلم فتستكشف من ذلك أنها ممضاة من قبل الشارع المقدس (وبالجملة فلا يتضح دليل على جواز تقليد المفضول مع تيسير الرجوع إلى الافضل ومقتضى بناء العقلاء تعيين الرجوع إلى الأفضل والتشكيك في ثبوت بناء العقلاء على ذلك مندفع بأدنى تأمل)[١].

وأجيب بمنع السيرة - أولًا:

فلأن البعض ادعى أن السيرة على العكس من ذلك في بقية الصناعات والحرف فإنهم لا يلتزمون بالرجوع إلى الأعلم على نحو الوجوب وإلاّ لما رجع أحد إلى غير الأعلم مع أن الجميع يرجع إليهم .

نعم: العقلاء يأخذون بقول الأعلم على نحو الاستحباب والاطمئنان لا على نحو الوجوب التعييني بحيث يكون الأخذ بقول المفضول قبيحاً عند العقلاء لعدم الأخذ بالحجة.

وهذا أمر عادي نصادفه كل يوم في حياتنا العادية حيث نرى الناس يرجعون إلى الأطباء العاديين مع وجود أساتذتهم والذين هم أعلم منهم.

وثانياً: فإن من يدعي الرجوع إلى غير الأعلم لا يرى إمضاء هذه السيرة

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٧، ط ٣.

على نحو الرجوع الإلزامي إلى الأعلم بل هي مردوعة بالأدلة التي ساقها على التخيير بينه وبين غير الأعلم.

الأصل العملي:

فيما سبق عرضنا أدلة كل من الطرفين القائل بجواز الرجوع إلى غير الأعلم تخييراً والقائل بلزوم الرجوع إليه تعييناً، وذكرنا الردود لكل ما استدل به الطرفان وحيث نقف ولا يمكن الأخذ بأدلة الجانبين فلا شبهة أن النوبة تصل إلى الأصل العملي ليعين لنا الوظيفة الفعلية في المقام فنقول:

لا شبهة في أن ما دعى المكلف أن يتمسك بأذيال المجتهد ليقلده إنما هو تنجز التكاليف الواقعية عليه العلم إجمالاً بأن هناك تكاليف كلف بها والعقل يحثه على الخروج من عهدتها ويعين له طرقاً منها (التقليد).

فالقضية مسألة تفريغ الذمة من عهدة التكاليف، وحينئذٍ، فيدور أمر المكلف بين الأخذ بقول الأعلم معيناً، أو التخيير بينه، وبين غيره ممن ليس بهذه المرتبة من الأعلمية والأصل هنا يقتضي التعيين (فإن رأي الأفضل معلوم الحجية ورأي المفضول مشكوك الحجية)[١].

أما معلومية رأي الأفضل من جهة الحجية فلأنه على كل حال محصل للواقع أما لأنه المتعين في الأخذ برأيه لكونه محصلاً، أو لأنه أحد طرفي التخيير بينه، وبين غير المفضول إذ من الواضح أنه لا يعقل كون المتعين هو المفضول.

ومن هنا يتبين لنا، أن غير الأفضل مشكوك الحجية لأنه محتمل الحجية في صورة كون الحكم مخيراً بينه وبين الأعلم، ومن المعلوم أن الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها.

إذن، فالأصل يعين الأخذ بفتوى الأعلم لحصول الفراغ يقيناً بعد العلم بانشغال الذمة اليقيني بالتكاليف الالزامية.

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٢٧.

الشرط السابع - العدالة:

ويقع البحث عن العدالة في مراحل ثلاث:

الأولى: في مفهوم العدالة على الصعيدين اللغوي والشرعي.

الثانية: في اشتراط العدالة للمجتهد حيث يعمل المقلد بفتواه.

الثالثة: في اشتراطها في المجتهد عندما يعمل هو باجتهاده.

المرحلة الأولى:

العدالة في المصطلح اللغوي:

ويعرف اللغويون العدالة بأنها: القصد في الأمور، والاستقامة، والاستواء.

بهذا، وشبهه صرح اللغويون. وهم بهذا التعريف يريدون من العدالة أنها خلاف الجور.

العدالة في المصطلح الشرعي:

وقد اختلفت كلمة الفقهاء في معنى العدالة شرعاً فذكروا لها معاني عديدة، وأهم الأقوال المذكورة هي:

القول الأول: إنها ظاهرة الإسلام، وعدم ظهور الفسق.

وقد حكي هذا القول عن متقدمي فقهاء الإمامية كابن الجنيد، والشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

قال الشيخ في بيان معنى العدالة (إذا شهد شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما قدح حكم بشهادتهما دليلنا إجماع الفرقة، وأخبارهم وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة والفسق طارئٍ عليها يحتاج إلى دليل).

القول الثاني: إنها حسن الظاهر، وكون الشخص متصفاً بالصلاح محافظاً على ظاهر الإيمان من الستر، والعفاف، واجتناب القبائح، ونفي التهمة، والحسد.

وقد ذهب إلى هذا القول جمع من متقدمي فقهاء الإمامية أيضاً، وتابعهم بعض المتأخرين عليه.

القول الثالث: إن العدالة ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروءة وقال بعضهم: إنها هيئة راسخة في النفس تبعث على ذلك.

القول الرابع: إن العدالة ليس إلاّ اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر قال في الوسيلة: (المسلم الحر تقبل شهادته إذا كان عدلاً في ثلاثة أشياء: الدين، والمروءة، والحكم فالعدالة في الدين: الاجتناب عن الكبائر ومن الإصرار على الصغائر، وفي المروءة: الاجتناب عما يسقط المروءة من ترك صيانة النفس، وفقد المبالاة، وفي الحكم: البلوغ، وكمال العقل)[1].

وهناك أقوال أخر، ذكرت لتفسير العدالة لا مجال لبيانها إذ لا تعتبر رئيسية إذا قيست إلى الأقوال المذكورة كما لا مجال هنا للتعرض للنقود والاعتراضات التي وجهت إلى كل تعريف من قبل من لم يذهب إليه خوفاً من الخروج عن طبيعة البحث وتركاً لهذه البحوث إلى مجالها حيث تذكر على نحو التفصيل.

ولكن سيدنا الأستاذ السيد الخوئي (دام ظله) خرج من كل ذلك إلى بيان وجهة نظره في العدالة فجمع بين المصطلحين: اللغوي، والشرعي، وإن شئت قلت: المصطلح الأصولي بعد أن ثبت لديه أن العدالة ليس لها حظ من الحقيقة الشرعية ولا في لسان المتشرعة، ولذلك فهو يراها محافظة على معناها اللغوي من الاستقامة، وعدم الجور، وعدم الانحراف، ولكن هذه الاستقامة إذا قيست، ونسبت إلى الأمور المحسوسة فقيل: هذا الجدار عدل فلابد أن تكون العدالة من الأمور الحسية، وأما إذا نسبت إلى الأمور المعنوية كالعقيدة، والفهم فلابد أن يراد منها الاستقامة المعنوية ومرة ثالثة تنسب إلى الذوات فيقال (فلان عدل) وحينئذٍ، فيراد منها أنه مستقيم في القيام بالتكاليف التي فرضها الله على ذلك المكلف العادل، وأنه غير منحرف عن الطريقة[2].

---

(١) راجع لهذه الأقوال مفصلاً السيد محمد جواد العاملي: مفتاح الكرامة/ ٣، ٨٠ ـ ٨٥.

(٢) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢٥٤، بتصرف.

العدالة عند أهل السنة:

يقول ابن قدامة عن العدالة: (العدل: هو الذي تعتدل أحواله. قال القاضي: يكون ذلك في الدين، والمروءة، والأحكام. أما الدين فلا يرتكب كبيرة ولا يدوام على صغيرة)[١].

وبمثل هذا صرح ابن حران الحنبلي حيث قال: (والعدل: من استمر على فعل الواجب، والمندوب، والصدق، وترك الحرام والمكروه، والكذب مع حفظ مروءته، ومجانبة الريب، والتهم يجلب النفع، ودفع الضرر)[٢].

وأما ابن رشد المالكي، فيقول عن العدالة: (واختلفوا في العدالة: فقال الجمهور: هي صفة زائدة على الإسلام، وهو أن يكون ملتزماً بواجبات الشرع، ومستحباته، ومجتنباً للمحرمات، والمكروهات)[٣].

تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر:

من قال بأن العدالة هي الملكة قال: بأنها تبعث على ملازمة التقوى. وعرف التقوى بأنها: اجتناب الكبائر، وترك الصغائر، أو قال عدم الإصرار على الصغائر.

وهكذا تردد التعبير من تصنيف الذنوب إلى كبائر، وصغائر إلى أقوال من تعرض إلى العدالة، فمن أين نشأ هذا التقسيم؟ قال تعالى:

﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[٤].

وقال عزوجل:

﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[٥].

---

(١) ابن قدامة: المغني/ ١٠، ٢٣٥.
(٢) ابن حران المالكي: صفة الفتوى والمفتي/ ١٣.
(٣) ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد، الفصل الأول في الشهادة من كتاب الاقضية.
(٤) سورة الكهف: الآية، ٤٩.
(٥) سورة النساء: الآية، ٣١.

وقال بعض المفسرين: إن السيئات المذكورة في الآية الكريمة المراد بها الصغائر إذ مع فرض اجتناب الكبائر لا يبقى للسيئات إلاّ الصغائر[١].

وكذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[٢].

وفسر اللمم بالصغائر من المعاصي[٣].

وفي صحيحة ابن أبي يعقوب عندما سئل الإمام أبو عبد الله (عليه السلام)، (بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم، وعليهم؟

فقال: ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار)[٤].

ومن هنا انبثق التقسيم للذنوب إلى كبائر، وصغائر.

يقول الشيخ الطوسي (قدس سره) (والمعاصي وإن كانت كلها عندنا كباير من حيث كانت معصية لله تعالى فإنا نقول: إن بعضها أكبر من بعض ففيها إذن كبير بالإضافة إلى ما هو أصغر منه)[٥].

وقد تبع الشيخ جمع كبير من فقهاء الإمامية في هذا التقسيم.

وكذلك نرى التقسيم المذكور يتردد على لسان كثير من فقهاء بقية المذاهب فمثلاً نرى (عند المعتزلة أن كل معصية توعد الله تعالى عليها بالعقاب، أو ثبت ذلك عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو كان بمنزلة ذلك، أو أكبر منه فهو كبير وما ليس ذلك حكمه فإنه يجوز أن يكون صغيراً، ويجوز أن يكون كبيراً)[٦].

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن/ ٤، ٣٤٥.

(٢) سورة النجم: الآية، ٣٢.

(٣) السيد محمد حسين الطباطبائي: المصدر المتقدم/ ١٩، ٣٥.

(٤) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ٢٨٨، الطبعة الحديثة. طهران.

(٥-٦) الشيخ الطوسي: التبيان في تفسير القرآن/ ٣، ١٨٢، المطبعة العلمية. النجف الأشرف.

ما هي الكبائر والصغائر؟

الكبائر: جمع كبيرة، والكبيرة في اللغة: (الفعلة القبيحة من الذنوب المنهي عنها شرعاً العظيم أمرها كالقتل، والزنا، والفرار من الزحف)(١).

ويعرف الإمام أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) الكبائر بقوله عند الحديث عن العادل: (ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك)(٢) فالكبيرة في نظر الإمام الصادق (عليه السلام) هي ما توعد الله عباده عليها بالنار، وقد مثل لذلك بشرب الخمر والزنا، وغيرهما.

وقريب من هذا التعريف ما ورد عن ابن عباس بأن (الكبائر كل ما نهى الله عنه) ومن هذا المنطلق، وهذه السعة في التعريف نرى ابن عباس، وقد قيل له: كم الكبائر أسبع هي؟ قال: إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبع(٣).

وتتوالى التعاريف من قبل آخرين، ولكنها في الحقيقة تعود إلى التعريف الأول والذي صرح به الإمام أبو عبد الله (عليه السلام).

فابن قدامة المقدسي يقول: (الكبائر كل معصية فيها حد، والإشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله، وشهادة الزور، وعقوق الوالدين)(٤).

ويهبط البعض فيحد الكبائر ليحصرها في سبع، أو تسع(٥).

ومهما كان فإن هذا الاختلاف إنما نشأ حيث أن الآيات القرآنية، وكذلك الأحاديث النبوية لم تعط ضابطاً دقيقاً تفرق وتبين به الكبيرة عن الصغيرة.

وأما الصغائر: فلم يرد لها تعريف بالخصوص في لسان المفسرين بل بمقتضى تقابلها مع الكبائر أنها ما دونها، وقد صرح القرآن الكريم بلفظ الصغيرة، أو عبر

---

(١) ابن منظور: لسان العرب/ مادة (كبر).

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ٢٨٦، الطبعة الحديثة ـ طهران.

(٣) راجع الطبري: تفسير الطبري/ حيث نقل الأقوال المذكورة وغيرها مفصلاً.

(٤) ابن قدامة المقدسي: المغني/ ١٠، ٢٣٦، مطبعة الإمام.

(٥) راجع الطبري: تفسير الطبري.

بكلمات فسرها المعنيون بتفسير القرآن بأنها الصغائر. فمن التصريح قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[١].

ومن القسم الثاني، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[٣]، كما تقدم ذلك.

ولكن كل ذلك، وغيره لا يوضح لنا معنى الصغيرة. كما تقدم في تعريف الكبيرة. وأنها ما أوعد الله عليها النار، أو مطلق ما نهى الله عنه بل هذه الآيات صالحة لبيان تقسيم الذنوب إلى قسمين: كبائر، وصغائر لا غير.

نعم: يقول بعضهم، في تعريف الصغيرة: أنها ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه والكبيرة ما كبر عقابه عن ثوابه، وقد نسب ذلك إلى المعتزلة، وقد صرح الغزالي: بأن المعاصي بقياس بعضها إلى بعض كبيرة، وصغيرة فزنا المحصنة من المحارم كبيرة بالنسبة إلى النظر إلى الأجنبية[٤]. وعلى هذا القياس.

ومما تقدم يتبين لنا بوضوح أن المعصية بالكبيرة يضر بالعدالة على كل حال لكونها مما أوعد الله عليها في الكتاب، أو السنة بالنار.

وأما الصغائر. فإن الإصرار عليها يضر بالعدالة لأن الإصرار على الصغائر يعد من الكبائر، وقد جاء في الأخبار: (أنه لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار)[٥] وهذا هو الرأي السائد بين الفقهاء.

الصغائر بدون الإصرار هل يضر بالعدالة؟

وقد وقع الخلاف بينهم في نفس ارتكاب الصغيرة من دون إصرار هل يضر، ويخل بالعدالة أم لا؟ والأقوال فيه ثلاثة:

الأول: عدم الإخلال، والقدح.

الثاني: الاخلال، والقدح.

---

(١) سورة الكهف: الآية، ٤٩ .

(٢) سورة النساء: الآية، ٣١ .

(٣) سورة النجم: الآية، ٣٢ .

(٤) السيد محمد حسين الطباطبائي الميزان في تفسير القرآن/ ٤، ٣٤٨.

(٥) قال السيد الطباطبائي في الميزان في تفسير القرآن/ ٤، ٣٤٦ عن هذا الحديث رواه الفريقان.

الثالث: التفصيل بين صدور الصغائر عن عمد، والتفات تفصيلي إلى حرمتها فتكون قادحة، وبين ما إذا صدرت لا عن التفات إلى الحرمة كما في حال الغفلة، وما شاكل فلا تكون قادحة.

القول الأول - وما استدل له:

قرب القائل بعدم القدح وجهة نظره بأمور:

الأول: الآية الكريمة في قوله تعالى:

﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1].

حيث علق التكفير عن الذنوب على اجتناب الكبائر فكان نفس الاجتناب موجباً لغفران الذنوب، وإن بلغت حد الإصرار ومنه يعلم أن الإصرار على الذنوب ليس من الكبائر وعليه، ففعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر لا يكون من موجبات البعد عن المولى بعد تكفيرها. (بل يمكن أن يقال: إن مقتضى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب وصريح السنة هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر حيث أن فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضي المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئاً بل هو أولى من التوبة فإنها رفع وهذا دفع فتزول العدالة بالكبيرة وتعود بالتوبة ولا تزول بالصغيرة)[2].

وأجيب عن ذلك:

(بأن تكفير الصغائر معلق على اجتناب الكبائر على الإطلاق فلو ارتكب كبيرة ولو في آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طيلة حياته وعليه فلا يمكن الحكم بعدالة من ارتكب الصغيرة لاحتمال أنه لا يغفر له بارتكابه الكبيرة بعد ذلك)[3].

واستدل لهذا القول ثانياً، برواية عبد الله بن أبي يعفور، قال قلت:

---

(١) سورة النساء: الآية، ٣١.

(٢) الكمباني: الإجتهاد والتقليد/ ٧٠.

(٣) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٥١.

لأبي عبدالله(عليه السلام) بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف - إلى قوله - ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك[١].

فيقرب الاستدلال بها، بأن الاجتناب عن الصغائر لو كان معتبراً في العدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه.

وأجيب، بأن جعل الرواية المذكورة دليلاً مبني على كون الرواية مسوقة لبيان المعروف المنطقي فتكون حقيقة العدالة هي اجتناب الكبائر فقط[٢].

وأما على القول، بأن الرواية المذكورة لبيان الإمارة على العدالة فلا دلالة لها على المدعى (إذ عليه يكون اجتناب الكبائر إمارة على العدالة الواقعية ما لم تحرز صدور الصغائر منه فإن الإمارة إنما تكون حجة ما لم يعلم الخلاف فكأنه قيل يكفي في إحراز العدالة المطلقة اجتناب الكبائر ولا حاجة إلى إصرار الاجتناب عن الصغائر، وهذا لا يدل على عدم إخلال الصغائر بحقيقتها)[٣].

القول الثاني - وما استدل له:

أما القائل بقدح الصغائر بالعدالة فذهب: إلى أن العدالة بمفهومها العرفي، واللغوي تقتضي لزوم الاجتناب عن الصغائر لأن العدالة هي الاستقامة والاعتدال في جادة الشرع ومن الواضح أن المعصية كيفما كان حجمها تنافي هذه الاستقامة لصدق الانحراف على العاصي[٤].

القول الثالث - وما يستدل له:

وقد ذهب إلى هذا القول المحقق الهمداني، وهو التفصيل بين صدور الصغائر عن عمد والتفات أو عدم صدورها كذلك.

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ٤١، من الشهادات.

(٢) لاحظ هذا البحث الشيخ الأنصاري: المكاسب/ ٣٢٧.

(٣) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٥١.

(٤) لاحظ لهذا الرأي الشيخ ميرزا على الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢٧١، والسيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١، ١٥١.

وملخص ما ذهب إليه[١] هو:

أن المكلف قد يرتكب الصغائر عن عمد والتفات إلى حرمتها وكونها معصية من دون عذر من الأعذار العرفية لهم في ذلك كخجل أو حياء أو ما شاكل ذلك وفي هذه الصورة ينطبق على هذا المكلف الذي ارتكب الصغيرة المذكورة أنه خرج عن جادة الشرع فهو غير مستقيم.

وربما يكون صدور الصغيرة من ذلك المكلف مع عدم الإلتفات إلى الحرمة حال ارتكابها لأن الذنوب التي لم تكن في نظر الشارع المقدس كبيرة قد يحصل من العرف التسامح عن الإجتناب عنها فلا يكون منظوراً إليها بعين الحرمة أو يلتفتون إليها ويكتفون في ارتكابها بأعذارعرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر أو الخروج إلى مجلس الغيبة وما شاكل حياءً أو تصدر منهم لطلب صديق منهم لذلك، مع كراهتهم لذلك، وذلك لا ينافي أنه يصدق عليه مع ما ذكر من أهل الستر والعفاف والخير والصلاح.

أما الكبائر كالزنا وغيره فإنها لا تقبل المسامحة في نظرهم.

وبتعبير آخر، أن الذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيرة شرعاً أو في أنظار أهل العرف، وهكذا الصغائر التي تفعل مع الإلتفات إلى حرمتها مع عدم معذر في البين أما الصغائر التي لا يلتفت إلى حرمتها أو يستند في ارتكابها إلى معذر فإن تلك المعصية حيث كانت في نظرهم وهم كعرف كلا معصية فإنها لا تضر بالعدالة.

ورد هذا التفصيل:

بأن الأعذار العرفية إذا كانت بحيث تمنع عن صدق المعصية ومقبولة شرعاً فلا يفرق في ذلك بين الكبائر، والصغائر، وإن لم تكن بهذه الدرجة فما معنى عدم الضرر في ارتكاب تلك المعصية في هذه الصورة بالعدالة التي عرفت أنها الاستقامة وعدم الخروج عن الطريق الذي يحدده الشرع.

وأخيراً فقد يقال، بأن تقييد المكلف لمحافظته على عنوان العدالة بعدم

---

(١) آقا رضا الهمداني: مصباح الفقيه (كتاب الصلاة)/ ٦٧٥.

ارتكاب الصغائر ولو لم يؤد إلى الإصرار إنما هو من العسر والحرج المنفيين بحسب العقل والنقل إذ من العسير أن يوجد شخص لا يصدر منه شيء بهذا المقدار من الجزئيات فإن حصول مثل هذه الحالة من مراتب الإيمان الرفيعة التي لا يطيقها إلاّ المعصومون أو من هم مقاربون منهم كبعض الصلحاء الأبرار وأين لنا أن نكلف الشاهد بالمحافظة على مثل هذه الحالات العسيرة[١].

المرحلة الثانية - شرطية العدالة في المجتهد:

وهل العدالة شرط في مرجع التقليد حيث يرجع إليه المقلد ليعمل بفتواه؟

من قال بشرطية العدالة يستدل:

أولًا - بالكتاب الكريم:

في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[٢].

فالشارع المقدس يطلب من المكلفين التوقف والتبين من الفاسق خوفاً وتفادياً من الوقوع في الندامة.

وأجيب عن الآية:

بأن موردها الخبر لا الفتوى وهناك فرق كثير بين النبأ الذي طلب منا التبين فيه، وبين الفتوى فلربما كان ملاك الأخذ بالفتوى هو كون المفتي خبيراً يرجع إليه الجاهل في أخذ أحكامه منه بإجراء عملية الاستنباط.

نعم: العالم الفاسق في نقله لفتواه يكون مورداً لهذه الآية الكريمة لأنه مخبر فتشمله باطلاقها.

وثانياً - بالأخبار:

وفي مقدمتها يأتي خبر الاحتجاج المروي عن تفسير الإمام العسكري (عليه السلام):

---

(١) لاحظ السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة/ ١/ ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية، ٦.

(من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[١].

وقد طعن في سند هذه الرواية أولاً، وفي دلالتها ثانياً، فقيل: (فإنه مع ضعفه في نفسه ظاهر في اعتبار الإهانة، والوثوق كما يظهر في ملاحظته بتمامه مع أن مورده أصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبداً)[٢].

وثالثاً - بالاجماع:

وقد قالت جميع المذاهب الإسلامية به.

أما الشيعة فقد عبر عن رأيهم السيد الحكيم (قدس سره) بقوله: (ولكنه المعروف بين الأصحاب بل هو إجماع كما قيل)[٣].

ومثل هذا ما جاء في لسان غير واحد من علماء السنة حيث اعتبروا مرجع التقليد احد الموارد التي لابد فيه من تحقق العدالة[٤].

رابعاً - وبالسيرة:

حيث تقرر بأن العقلاء يأخذون بفتوى العادل ويقدمونها على فتوى غيره من العلماء ممن لم يكن عادلاً.

وأجيب عنها:

بالعكس فإن السيرة العقلائية لا تفرق بين الإثنين فلا يفرقون في مقام العمل بين الأخذ بفتوى العادل، أم غيره فكله من رجوع الجاهل إلى العالم كما لا يفرقون في الطبيب بين كونه عادلاً أم فاسقاً.

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١٠ من صفات القاضي، ح٢٠.
(٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤١، ط: الثالثة.
(٣) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤١، ط: الثالثة.
(٤) لاحظ الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه/ ٣٧١. والشوكاني الزيدي: ارشاد الفحول/ ٢٦٥.

نعم: بالإمكان القول: بأن السيرة جارية على الأخذ بقول العادل من جهة أن العالم المفتي حينما ينقل رأيه يخبر بذلك، وقد جرت السيرة على الأخذ بخبر العادل.

إذن فبالإمكان الاستدلال بالسيرة من هذه الجهة لا الاستدلال بها على أصل الموضوع.

وبالأولوية خامساً:

بتقرير، أن اعتبار العدالة فيما نحن فيه أولى من اعتبارها في إمامة الجماعة - مثلاً -، وغيرها من الموارد كالبينة وما شاكل من الأمور التي لا تصل في الأهمية إلى منصب الإفتاء، والتقليد.

وأجيب عنها:

بأن اعتبار العدالة في الموارد المذكورة، ومنها الخبر لا علاقة له بما لا دخل له بذلك فلا دليل على عدم جواز العمل بفتوى الفاسق مع القطع بصدقه في خبره عن رأيه.

ولعل أهم دليل يسلم عن المناقشة بعد الإجماع الذي نقلناه عن جميع المذاهب هو:

ارتكاز المتشرعة سادساً:

حيث يقرر هذا الدليل بالقول، بأن منصب المرجعية، والتقليد من المناصب الخطيرة من الناحيتين الدينية، والاجتماعية، ونظراً لأهمية هذا المنصب فقد أصبح من المرتكز في أذهان المتشرعة أن كل معصية ومخالفة للشارع المقدس يكون لها الأثر على هذا المنصب الخطير ممن يتصدى لذلك فلابد أن يكون قدوة إلى بقية الأفراد وهو الأمين في تطبيق الأحكام الشرعية ومن العسير أن يكون مثل هذا الشخص غير متحل بما يبعده عن مخالفة مولاه والعقلاء وإن كانواكما قلنا لا يرون فرقاً بين العادل، وغيره في رجوع الجاهل إلى العالم إلاّ أنهم ولو بصورة خاصة يتوقفون فيما نحن فيه من القول برجوع المكلف لأخذ معالم دينه من غير العادل، وذلك لأن المرجع الديني في نظرهم غير بقية

العلماء من سائر الحرف والصناعات إذ المفروض في أولئك ملاحظة الجانب العلمي للأخذ بمعلوماته كعالم من العلماء وليكن بعد هذا فاسقاً، أم عادلاً فإن فسقه لا علاقة له بفنه، والأخذ بنظريته العلمية.

أما مقلدنا فمضافاً إلى مهارته في تطبيق الأصول على الفروع فإن المكلف يطوقه، ويرشحه بأعماله، ويقتدي به.

فهل يطمئن المكلف، وهو الذي يريد تفريغ ذمته من التكليف الشرعي المعلوم له أن يتبع من كان غير مستكمل في نفسه بحيث لا يتناسب سلوكه وهذه الأمانة والتبعية الدينية؟

وطبيعي، أن يكون الجواب بالنفي، فالقضية ليست تبعية جاهل إلى عالم فقط بل من جاهل إلى عالم يتوخى أن ينقذه من مهمة امتثال الأحكام الشرعية وحينئذٍ، فغير العادل لا لياقة له ليأخذ بيد هذا المكلف ليريح نفسه من تلك التكاليف التي انشغلت ذمته بها.

ولعل هذا الارتكاز هو الذي دعى سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله) أن يفسر به الإجماع الذي ادعاه الشيخ الأنصاري على اعتبار العدالة في مرجع التقليد[١] بعد أن نوقش ذلك الإجماع من قبل الآخرين بأن لا يحتمل قيام إجماع تعبدي بينهم على اشتراط مثل العدالة في المقلد.

والصحيح، أن اشتراط العدالة في المقلد أمر ارتكازي لأن المقلد يتحمل أمانة خطيرة جداً فالتلاعب بالتشريعات يتنافى مع هذه الامانة التي يتحملها، ولذلك ينبغي للمسؤول عن التشريع أن يكون مأموناً على الدين والدنيا والتأمين على هذه الناحية لا يحصل إلاّ بحيازة المقلد على هذه الصفة أو الملكة كما يعبر عنها، لأن العادل لا يتأثر بكل ما يخالف دينه لالتزامه العمل بالسير على النظام الإسلامي الإنساني.

ولو ركنا إلى الجوانب النفسية حيث يستدل بها على هذه الصفة غير الإرتكاز

---

(١) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ مبحث المقلد. لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢٢١.

المذكور فقد قيل عن ذلك: (والذي انتهينا إليه وهو الذي يقتضيه الأخذ به من وجهة نفسية أيضاً هو اعتبار هذا الشرط فعلماء النفس. فيما اعتقد. يشكون كثيراً في سلامة استنباط الحكم الشرعي من غير العدول لتحكم عوامل التبرير في استنتاجهم لأكثر تصرفاتهم الناشزة، وهي عوامل بعضها لا شعوري)[1].

المرحلة الثالثة - شرطية العدالة في المجتهد لعمله باجتهاده:

من مجموع ما تقدم عرفنا أن العدالة شرط في مرجع التقليد حيث يفتي غيره ليعمل ذلك الغير برأيه.

بقي علينا أن نرى هل العدالة شرط في المجتهد لتصحيح عمله بفتواه أم لا بل يجوز له الأخذ بما يصل إليه اجتهاده، وإن كان في نفسه غير محرز لهذا الشرط بأن كان فاسقاً؟

ولم أجد من الإمامية من تعرض لهذه الجهة صريحاً بل كان ما يدور البحث عندهم بالنسبة إلى مرجع التقليد حيث يكون في صدد فتوى غيره بما يصل إليه اجتهاده.

أما بقية المذاهب فقد ذكر في أصول الفقه رأيهم في هذه المسألة، فقال: (وهذا الشرط - أي العدالة - اشترطه العلماء إن كان المجتهد يفتي غيره باجتهاده فإن اجتهد لنفسه فلا يشترط فيه ذلك)[2].

أما عدم تعرض الإمامية لهذا الشرط وقصر البحث على عدالة المجتهد المرجع لغيره فلانصراف أدلة شرطية العدالة عن المجتهد في عمل نفسه بما يجتهد فيه وذلك لأن الأدلة والتي تقدم أن استدل بها على هذا الشرط هي:

أولًا: الكتاب الكريم في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[3].

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٦٧٢.
(٢) أصول الفقه: ٥١٧.
(٣) سورة الحجرات: الآية، ٦.

ومن المبين أن مورد الآية بالخبر لا الفتوى ومع ذلك فيمكن شمولها للفتوى بأن المفتي يخبر عن فتواه فتعتبر الوثاقة فيه والمجتهد يعمل بفتواه ليس بمخبر فلا تشمله الآية.

وثانياً: الأخبار التي تعرضت لبيان صفة من يقلده العوام كما جاء في خبر الاحتجاج المروي عن الإمام العسكري (عليه السلام): (من كان صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[1].

وانصراف هذا الخبر عن مجتهدنا في عمل نفسه ظاهر حيث يأمر الإمام العوام أن يقلدوا من كان حائزاً على هذه الصفات فلا علاقة له بالمجتهد الذي يعمل بفتواه لأن من يعمل باجتهاده لا يسمى مقلداً لنفسه.

وثالثاً: الإجماع على اعتبار هذا الشرط، ولكنه نقل في مورد اعتبار العدالة في المفتي ومن المعلوم أن عنوان المفتي لا يشمل عمل الإنسان باجتهاده فالإفتاء والفتيا والفتوى هو جواب الغير عما يشك فيه من الأحكام، (وفي المصباح الفتوى بالواو وتفتح الفاء وتضم اسم من افتى العالم إذا بين الحكم)[2].

ومن الواضح، أن عمل المجتهد بما وصل إليه اجتهاده لا يكون بياناً لحكم ليكون مفتياً لنفسه أو مجيباً عما يشك فيه من الأحكام فهو ليس بفتوى ليشمله الإجماع المذكور.

وأما العقلاء فإن سيرتهم على تقديم فتوى العادل على غيره، وهي غير شاملة لمجتهدنا المذكور في حالته المبينة لعدم التبعية في البين.

وأخيراً، فإن أدلة العدالة من حيث هي تعطينا صورة واضحة عن أن منصب المرجعية الدينية لما له من الأهمية الاجتماعية المرتكزة في أذهان المتشرعة لا يتناسب أن يتصدى له من كان مخالفاً لأمر مولاه موافقاً لهواه بل لابد وأن يكون قدوة حسنة لبقية الأفراد لكونه الأمين على تطبيق الأحكام الشرعية وكل

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ باب ١٠ من صفات القاضي، ح٢٠.

(٢) الزبيدي: تاج العروس/ مادة (فتي).

هذا ينطبق على من كان من المجتهدين يفتي غيره باجتهاده أما بالنسبة إلى عمل نفسه فلا يجوز له الرجوع إلى الغير لأن من استنبط الحكم الشرعي وتوصل باجتهاده إلى حكم الله في الحادثة المبحوث عنها يرى غيره مخطئاً في الوصول إلى الحكم الشرعي فكيف يسوغ له الأخذ برأي مثل هذا الشخص؟ لذلك لابد له من العمل باجتهاده وإن كان غير متحلٍ بصفات المرجع الديني كلها ومنها العدالة.

الشرط الثامن - ترك الاقبال على الدنيا:

ويراد من هذا الشرط تنزيه المجتهد من الانهماك في طلب الحصول على المنافع الدنيوية نظراً إلى المهمة الملقاة على عاتقه من قيادة الأمة في مجالاتها الدينية.

وقد استدل من ذهب إلى هذا الشرط بنفس ما استدل به على العدالة من الأدلة اللفظية، وقد عرفت - مما تقدم ردها -.

ولعل أهم ما يقرب به هذا الشرط هو الارتكاز المتقدم بيانه من المتشرعة في العدالة من لزوم تحلي مرجع التقليد بما يبعده عن المزالق الدنيوية، والتي لا تليق بمن ينصب مرجعاً لأحكام الشريعة المقدسة أن يتحلى بها.

والمجتهد الذي يلقي العوام مسؤوليتهم الأحكامية على عاتقه بحكم مركزه الديني وما ألقي عليه يكون حتماً موضع اقتداء من الباقين في جميع حركاته وسكناته فحري به أن يسير بسيرة معتدلة تبعده عن كل ما فيه النقد المتوجه إليه.

وبهذا المقدار لم يكن هذا الشرط بعيداً عن المعنى الذي أريد به في تفسير العدالة عند من اشترطها في مرجع التقليد، ولذلك قال السيد الحكيم (قدس سره): (فإن أريد من الإقبال على الدنيا ما ينافي العدالة أغنى من اعتباره اعتبارها، وإن أريد غير ذلك فدليله غير ظاهر ولذا لم أقف على من ذكره).

الشرط التاسع - الحرية :

ويراد بذلك عدم جواز تقليد العبد المملوك، وأنه ليس بصالح لتحمل أعباء هذه المسؤولية الدينية.

ويقع البحث في مرحلتين:

في تقليد الغير له، وتقليده هو في نفسه.

أما تقليد الغير له، فقد وقع الخلاف في ذلك منعاً، وجوازاً.

من يشترط الحرية يستدل:

استدل من قال بهذا الشرط في مرجع التقليد بأمور:

الأول: بالكتاب الكريم، حيث قال تعالى:

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[1]

وإطلاق الشيء في قوله تعالى: ﴿لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ تشمل الفتوى فهو غير قادر عليها.

وليس المراد من هذا السلب من القدرة على الإطلاق اعتبار العبد مشلول الحركة وجعله كالحيوان، بل الظاهر منها تجريد العبد من الصلاحيات والقدرات التي يتمتع بها الأحرار لكونه مملوكاً كما صرحت به الآية الكريمة.

والجواب عن الآية الكريمة:

أنها مسوقة لبيان سلب العبد وتجريده من ناحية تصرفاته الخارجية، وعلى الخصوص التصرفات المالية بدون إذن مولاه لأنه، وما يملك ملك لمولاه، لا أنها في مقام نفي معرفته وإطلاعه على مدارك الأحكام ووصوله إلى مرتبة الإجتهاد، وذلك لأن للعبد قدرته الكافية في الجد والوصول إلى المراحل العلمية حاله في ذلك حال بقية الذكور من بني الإنسان.

على أن كونه مملوكاً لآخر بأي سبب كانت العبودية لا تؤثر على فهمه، واستعداده بل هو من هذه الجهة الجسمية، والعقلية لا يختلف عن بقية الناس.

الثاني: عدم الولاية للعبد:

---

(١) سورة النحل: الآية، ٧٥.

ويقال في تقرير هذا الدليل:

بأن العبد لكونه مملوكاً فهو كلٌّ على مولاه فهو لا ولاية له على نفسه فكيف بناءاً لنرشحه لتولي مثل هذا المنصب الخطير ليتحمل الإفتاء، وتكون له الولاية على المسلمين؟

والجواب:

بإمكان التفريق بين الجهتين: جهة الفتوى، وجهة الولاء.

فبالنسبة إلى الإفتاء، ورجوع العوام إليه لا يرى بأساً فيها لتمكنه من عملية الاستنباط للأحكام الشرعية، وأما ولايته على القصر، وما يعود إلى ذلك من تولي أمور الغير فيمنع من ذلك لكونه كلاً على مولاه، ولا ولاية له على نفسه مثلاً (وبعض الاستحسانات المقتضية لاعتبارها - الحرية - مثل كونه لا يقدر على شيء وكونه كلاً على مولاه لا يصلح للاعتماد عليها في الردع وتقييد المطلقات)[1] الشاملة للحر، والعبد في آيتي السؤال والنفر، وغيرهما من الأدلة اللفظية المطلقة.

على أن السبكي، وهو من علماء الشافعية لم يشترط هذا الشرط في مرجع التقليد وعلق العطار على عدم الاشتراط المذكور بقوله: (وكذا بعض العبيد بأن ينظر حال التفرغ عن خدمة سيده)[2].

فلم تكن العبودية عنده مانعة من تكوين ملكة الإجتهاد عنده، وإعمالها على نحو لا تتنافى وخدمة سيده فينظر بعد التفرع في خدمة سيده في الأحكام ويقوم بأعباء هذه المهمة، ولنفرض أن سيده رخص له في ذلك وأنه سمح له أن يشتغل، ويجهد نفسه ليصل إلى مرحلة الإجتهاد تحصل تلك الملكة بتوجيه من سيده فهل يتوقف في ذلك؟

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٢، ط ٣.
(٢) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٣٥.

الدليل الثالث - الإجماع:

وقد استدل به على شرطية الحرية في مرجع التقليد، وأن ذلك هو المشهور المجمع عليه بين الفقهاء(١).

والجواب عنه:

بأن الحرية شرط أجمع عليه في باب القضاء وأن القاضي لابد، وأن يكون حراً فلا يتولى العبد هذا المنصب ليقضي بين الناس فيما اختلفوا فيه لا في كل مورد ومنه الإفتاء، وبيان الحكم مجتهداً لا قاضياً.

من لا يشترط الحرية يستدل:

استدل من قال بجواز تقليد كل من اجتمعت فيه شروط المرجعية التقليدية من غير فرق بين المقلد المجتهد حراً، أو عبداً.

بالكتاب أولًا:

تمسكاً بالاطلاق الحاصل من الآيتين الكريمتين في قوله تعالى:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٣).

وإطلاق أهل الذكر، والمنذر لا يفرق فيها بين كون المسؤول، أو المنذر حراً أو عبداً ما دامت القضية ترجع إلى أن من لا يعلم لابد له من السؤال ممن يعلم، وأن النافي هو المنذر وغيره لابد من أن يحذر.

وبالسيرة ثانياً:

حيث تقرر بأن العقلاء في سيرهم لا يفرقون بين الأحرار والعبيد في الرجوع إليهم لأخذ الفتوى منهم ما دامت المسألة تحوم حول رجوع الجاهل إلى

---

(١) السيد محسن الحكيم: المصدر المتقدم/ ١، ٤٢/ ط ٣.

(٢) سورة التوبة: الآية، ١٢٢.

(٣) سورة النحل: الآية، ٤٣.

العالم، وأن ذلك من تبليغ الأحكام الشرعية فإذا كان العبد عالماً لزم على الجاهل الرجوع إليه طبقاً لما جرت عليه السيرة العقلائية.

على أن العبودية ليست كالأنوثة ليقال: إن منصب التقليد، والإفتاء له أهميته الخاصة في نظر الشارع المقدس ولا يليق إسناده إلى غير الرجال بل أن كثيراً من العبيد كانوا يتحلون بنفسيات عالية، ومراتب راقية أوصلتهم إلى مناصب لا يصل إليها كثير من الأحرار.

وعلى سبيل المثال، فالتاريخ يحدثنا بأن نبي الله لقمان (عليه السلام) كان عبداً[١].

وإذا جاز أن يصل منصب النبوة مثل لقمان الحكيم، وليس هو من الأحرار فلا توقف حينئذٍ، في عدم اعتبار الحرية كشرط أساسي في مرجع التقليد والإفتاء بالأولوية.

هذا بالنسبة إلى رجوع الغير إليه كمرجع للإفتاء في الأحكام الشرعية، وأما حكم نفسه فماذا يصنع العبد المجتهد والذي يتحلى بملكة الإجتهاد فهل يرجع هو إلى الغير كما منع الغير من الرجوع إليه؟ أم يفرق بين المقامين، فيقال: إن الرجوع إليه من قبل الغير لو منع فلا يسري ذلك المنع إلى نفسه ما دام يرى في نفسه القدرة الكافية على الاستنباط؟

ولابد لنا من الجواب عن ذلك: أن نقول، بعدم المنع بل لابد من العمل بما يصل إليه بعد إعمال ملكته لأن رجوعه إلى الغير يكون من مصاديق رجوع العالم إلى الجاهل لأنه في نظره أعلم من ذلك الغير، وحينئذٍ، فيكون ذلك الغير مخطئاً، وفي هذه الصورة لو ألزم بالرجوع إلى ذلك الغير لكان رجوعاً لمن يعلم بحكم الله إلى من يجهل حكم الله، وهل يصح ذلك؟

وطبيعي أن يكون الجواب بالنفي لمخالفة ذلك له بالرأي.

الشرط العاشر - طهارة المولد:

ونعني بهذا الشرط أن لا يكون من توفرت فيه الزعامة الدينية للتقليد متولداً من الزنا، وكبقية الشروط المذكورة حصل فيه الخلاف بين الفقهاء.

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٢، ط ٣.

من لم يقل بهذا الشرط يستدل:

ويقرر من لم يعتبر هذا الشرط بل أجاز تقليد غير طاهر المولد بأنا لم نجد لهذا الشرط ذكراً على الخصوص في الكتاب، ولا في السنة بل على العكس نجد إطلاقات الأدلة التي تفيد إرجاع العوام إلى المجتهدين، والسؤال من أهل الذكر لم تفرق بين طاهر المولد، وولد الزنا بل كلاهما مشمول للاطلاقات.

من قال بالشرط المذكور يستدل:

أولًا: بالإجماع، حيث تعرض إليه في الروضة ونوه عنه غير واحد من فقهائنا، قال السيد الحكيم: (نعم في الروضة الإجماع عليه، وهو المعتمد)[1].

والجواب عنه:

إنه، كيف تتم هذه الدعوى مع وجود مخالف في هذا الشرط على أن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير حجة.

وثانياً: السيرة العقلائية، فإن العقلاء لا يرجعون في أخذ أحكامهم الشرعية إلى من كانت تلحقه هذه الصفة المشينة كتولده من الزنا.

والجواب عنه:

إنه على العكس فإن العقلاء في مقام الأخذ من العالم إذا كان جامعاً لشرائط الإفتاء لا يفرقون بين كونه طاهر المولد، أو كونه ولد زنا ما دام هذا الوصف لا يخل بعدالته وما دام الموضوع يعود إلى قضية رجوع الجاهل إلى العالم، وأن ذلك من صغريات هذه الكبرى التي يقررها العقلاء أنفسهم في حياتهم العملية. على أن هذه السيرة لم يثبت إمضاؤها من قبل الحاكم الشرعي خصوصاً، وقد قلنا إن هذا الشرط ليس له ذكر في الكتاب، ولا في السنة لا نفياً، ولا إثباتاً.

وثالثاً: بالأصل العملي، ويقرر بأن طاهر المولد معلوم الحجية من حيث اتباعه كمرجع في التقليد بينما ولد الزنا مشكوك الحجية، وحيث يدور الأمر بين تعيين طاهر المولد، أو التخيير بينه، وبين ولد الزنا فلابد من التعيين كما هي القاعدة المتبعة في مثل هذا الدوران.

---

(١) المصدر المتقدم مستمسك العروة الوثقى: ١، ٤٤، ط ٣.

والجواب عنه:

إن النوبة لا تصل إلى التمسك بالأصل العملي ليقال بالدوران بين التعيين، والتخيير فيقدم التعيين، بل أن ولد الزنا، والمعبر عنه بغير طاهر المولد حيث كان مشمولاً للأدلة اللفظية والتي لا يفرق في لسانها بينه، وبين غيره فالأمر لا يقتضي الأخذ بالتعيين لعدم وصول النوبة إليه، كما قلنا.

ورابعاً - بالوجوه الاستحسانية وهي:

أولًا: أن المتولد من الزنا لا شك في كونه ذا منقصة - وقد تقدم غير مرة - بيان أن الشارع المقدس لا يرغب في أن يتزعم هذا المنصب الخطير من كان ذا منقصة كولد الزنا حفاظاً منه على هذه العملية الدينية في مقام تنزيهها عن كل الشوائب كما يشترط فيه أن يكون عادلاً.

وثانياً: أن الحكم على ولد الزنا بحرمانه من منصب الإفتاء لا يعتبر تنقيصاً لقدره، وإهانة له، ولو كان في أعلى مراتب الورع، والتقوى، والعدالة ذلك لأن بعض العناوين يكفي في ترتب الآثار عليها حدوثها فقط، وتبقى مستمرة وإن انقضى التلبس بها، وانتهى الأمر. وبالعكس ما نشاهده في بعض آخر فإن حدوثه، وتلبس الموضوع به لا يكفي لترتب الآثار إلى الأخير بل لابد من بقاء العنوان مثلاً العدالة من العناوين التي لا يكفي صرف وجودها لتطبيق الآثار التي تستلزم وجودها بل لابد من بقائها. أما الحد الشرعي فإن إجراءه على شخص كافٍ لتطبيق آثاره على ذلك الشخص، ولو بعد ذلك ومن هذا القبيل عنوان ولد الزنا فإن تلبس شخص بهذا العنوان كافٍ في حرمانه من منصب الإفتاء، والتقليد لأنه من العناوين المحدثة، والمبقية معاً للآثار ولا يشترط في بقاء آثاره بقاءه بل يكفي حدوثه وإن انقضى التلبس، وانتهى الأمر حتى ولو كان ذلك الشخص في أعلى مراتب الوثوق، وهكذا الحال بالنسبة إلى إمامة الجماعة فإن تحقق هذا العنوان في شخص كافٍ في منعه من إقامة الجماعة حتى ولو كان عادلاً موثوقاً.

الشرط الحادي عشر - الإيمان:

وينص فقهاء الإمامية على هذا الشرط في المجتهد المقلد والمراد منه أن يكون إمامياً إثنى عشرياً، ولا يكفي ولاءه لبعض الأئمة دون بعض وقد استدل عليه بأدلة:

الأول: الإجماع

فقد حكي عليه إجماع السلف، والخلف منا وعبر عنه سيدنا الأستاذ الحكيم (قدس سره) بقوله: (وهو العمدة فيه)[١].

وأشكل عليه:

بأن الإجماع المذكور ليس إجماعاً تعبدياً ليكشف عن قول الإمام(عليه السلام) والذي هو المدرك لحجية الإجماع، وذلك لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين أحد الوجوه التي سيقت للإستدلال على هذا الشرط فيسقط عن الحجية حينئذٍ[٢].

الثاني - الأخبار:

وقد استدل على هذا الشرط بالأخبار حيث يظهر منها اعتبار الإيمان ففي مكاتبة علي بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قوله: (لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا)[٣].

وكذلك ما جاء في خبر آخر حيث كتب الإمام أبو الحسن (عليه السلام) لأحمد ابن حاتم بن ماهويه، وأخيه: (فاصمدا في دينكما على كل حسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافونا إن شاء الله)[٤].

والجواب عن الخبرين:

أما عن الخبر الأول، وهو خبر ابن سويد، فإن الظاهر منه أن المنع من

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٢، ط: الرابعة.

(٢) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢١٨، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٨، ١٠٩، ط: الإسلامية.

(٤) المصدر المتقدم: ١١٠.

الأخذ من غير الشيعة إنما هو لعدم الاعتماد على الأخذ من غيرهم وقد جاء التصريح بذلك في ذيل الرواية حيث قال: (فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله، ورسوله وخانوا أماناتهم إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه، وبدلوه).

وليس في هذا التعليل ما يذهب إلى أن النهي عنهم لكونهم غير إماميين بل لأنهم غير مؤتمنين، وقد جاء صريحاً في عبارة الشيخ الكمباني (قدس سره)، فقال: (فذيل الخبر شاهد على أن الإرجاع إلى المؤمن من خيانة غيره لا للتعبد المحض وعليه فلو قطع بأن كيفية اجتهاده، واستنباطه على طريقة أهل الحق وقطع بأنه لا يخبر إلاّ عما هو رأيه، ومعتقده فقد آمن خيانته من جميع الجهات)[1].

إذن، فالقضية تحوم حول الأمانة في النقل، وأنه لا معنى لأن يأخذ الإمامي أحكامه ممن لا يعتقد بعقيدته.

وأما الخبر الثاني، وهو ما كتبه الإمام (عليه السلام) لابن حاتم، وأخيه فإنه (محمول على الاستحباب للإجماع القطعي على خلاف ظاهره)[2].

نعم، فيه دلالة قوية على اعتبار شدة الحب، والتثبت التام في أمرهم(عليهم السلام) وهذا فوق الإيمان فلابد من حملها على الرجحان هذا مع قطع النظر عن ضعف سند الروايتين[3].

الثالث - سيرة العقلاء:

وربما قيل بأن السيرة جرت على الأخذ ممن كان نزيهاً عن هذه المنقصة التي لحقت هذا الشخص، وإن كانت بسبب غيره.

والجواب عن ذلك:

بأن هذا الشرط غير ظاهر عند العقلاء ليستدل عليه بالسيرة بعد رد

---

(١) الإجتهاد والتقليد : ٥١ .

(٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٤٢، ط: الرابعة.

(٣) السيد محمد مهدي الخلخالي: دروس في فقه الشيعة : ١٢١ وفيه بيان ضعف السند، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي.

الإجماع، والأخبار بل السيرة على خلافه لجريانها على عكس ما يدعى فإن العقلاء لا يفرقون في الرجوع إلى الموالي، وغيره بعد أن كانت مسيرتهم ثابتة على رجوع الجاهل إلى العالم من حيث هو عالم سواءً كان ذلك العالم واجداً للإيمان بهذا المعنى من الموالاة لأهل البيت (عليهم السلام) أم غير واجدٍ لذلك.

ومع كل ذلك، فيقف فقهاؤنا من هذا الشرط موقف من لا يتردد في اعتباره قال سيدنا الأستاذ السيد الخوئي (دام ظله): (ومع كل هذا لا ينبغي التردد في اعتبار الإيمان في المقلد حدوثاً، وبقاءاً كما يأتي وجهه عن قريب)[١].

ولعل الوجه فيه ما تعرض إليه (دام ظله) بعد اختتام بحث الإيمان ورد جميع الأدلة التي استدل بها على هذا الشرط حيث قال: (هذا كله بحسب البرهان، والصناعة وإلاّ فلا ينبغي أن يناقش في عدم جواز إرجاع الشيعة إلى مخالفيهم في العقيدة الحقة، ولا أقل من جهة اعتبار العدالة والمخالف فاقد لها)[٢].

تعقيب:

ولربما يرى البعض أن هذا النوع من الأخبار التي تعرضنا لبعضها - فيما مر- والتي يظهر منها التشديد في عدم الرجوع إلى غير الشيعة من الرواة، والمجتهدين، والاقتصار عليهم في أخذ الأحكام منهم فإن في ذلك التحدي لبقية الرواة من المسلمين فلماذا هذا الجمود والاقتصار على طبقة خاصة من الرواة وهم الموالون لهم دون غيرهم؟

والجواب عن ذلك:

إن أهل البيت (عليهم السلام) يرون أنفسهم محط الخلافة الإسلامية والوصاية على هذا الدين الحنيف ومن عقيدتهم أن الإمامة من مكملات الأصول الدينية عندهم لذلك فلابد من الأخذ بما يصدر عنهم فالإمام جعفر بن محمد (عليه السلام) يصرح بأن حديثه حديث أبيه إلى أن يصل إلى النبي عن الله عزوجل، أما الأخذ

(١-٢) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد والتقليد)/ ٢٢١، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي.

من غيرهم فلا أقل من فقده لأقل مراتب الإمامة، وهي العدالة لانصرافهم عن الطريقة الحقة، وبذلك لا يجوز لشيعتهم أن يستقو الأحكام من غير معينهم.

يضاف إلى ذلك، مشكلة الوضاعين والكذابين فبعض أصحاب الإمام يوجه إلى الإمام سؤالاً عن سبب رد كثير من الأحاديث التي تروى عن آبائه(عليهم السلام) فيجيب (صلوات الله عليه) أن المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دس في كتب أبي أحاديث لم يحدث بها فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا[١].

ونرى مثل هذا عند بعض أئمة أهل البيت يتكرر فإنه إذا ذكر عنده بعض الأشخاص يلعنه لعدم تقيده بالأمانة بل لقد تصرف وغيره في كثير من الأحاديث لذلك كان لابد لهم (عليهم السلام) من الوقوف أمام هذه المشكلة بتحديد أخذ الأحكام الشرعية وعدم جواز الرجوع في تلقيها إلى غير من يثقون به من شيعتهم كأمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبان بن تغلب، وغيرهم من الذين يثقون بهم وبأمانتهم في النقل.

قسم آخر من الشروط:

وما ذكرناه من الشروط السابقة هي أهم ما تعرض لها الفقهاء في هذا الخصوص وهناك شروط أخرى تعرض لها البعض ومنها:

السمع، البصر، التكلم، الكتابة، الضبط، عدم النسيان.

واستدل من قال بلزوم هذه الشروط في مرجع التقليد:

بأن المجتهد الفقيه لا يتيسر ضبط فتواه لو كان أعمى، وهكذا لو كان أصم، أو أخرس أو أمياً أو مبتلياً بالشرود، وكثرة النسيان.

بهذا وأمثاله استدل من رأى شرطية الأشياء المذكورة.

---

(١) تقدمت ترجمة المغيرة في فصل سابق من هذا الكتاب، وذكرنا مصدر هذا الحديث.

والجواب عن ذلك:

إن هذه ليست شروطاً أساسية في مرجع التقليد ولا تقع عقبة في طريق استنباط الحكم الشرعي فمثلاً السمع لا يقف في الطريق فإن كثيراً من المجتهدين فقدوا هذه الحاسة ومع ذلك لم يعقهم ذلك من الوصول إلى مقام المرجعية على أن الوسائل الحديثة تغلبت على هذا النقص بواسطة أجهزة السمع.

وكذلك، لو كان أمياً لا يكتب فإن الاعتماد على كاتب يحل له هذه المشكلة.

وهكذا، لو كان أخرساً فكثيراً ما يصل هؤلاء إلى مقاصدهم بواسطة الكتابة.

وهكذا، الأعمى فلربما اعتمد على من يقرأ له، ويساعده على الوصول إلى غايته.

وفي الوقت نفسه، فقد تعرضت بعض المذاهب الأخرى إلى شروط تراها ضرورية في المرجع الديني وهي:

١ - حفظ القرآن الكريم:

وقد ذهب إلى هذا الشرط الشافعي حيث نقل عنه الأسنوي ٣، ٢٤٤ هذا الشرط (وقد وجه العلماء قول الشافعي بأن الحافظ يكون أقدر على استنباط الأحكام من الحافظ لآيات الأحكام فقط لأن آيات البعث، والقصص، وغيرها قد يستنبط منها المجتهد أحكاماً تكليفية أيضاً فلا يستغني لذلك المجتهد عن حفظ القرآن الكريم كله)[١].

والجواب عن ذلك:

بأن عملية الاستنباط من حيث هي استنباط لا تتوقف على الحفظ للآيات عن ظهر غيب بل يكفي للمجتهد أن يكون مطلعاً، وفاحصاً ليقف على العموم منها، والخصوص، والمطلق، والمقيد، والناسخ، والمنسوخ، ولهذا ذهب

(١) أصول الفقه: ٥١٩.

من لم يشترط هذا الشرط إلى كفاية علم المجتهد بمواضيع آيات الأحكام من السور بحيث يستطيع الرجوع إليها، واستحضارها وقت الحاجة.

٢ - حفظ السنة:

(وكما اختلفوا في حفظ القرآن الكريم كذلك اختلفوا في القدر الذي يجب على المجتهد أن يحفظه من السنة، وتعددت في ذلك أقوالهم، وتباعدت فمنهم من اشترط حفظ أحاديث الأحكام، ومنهم من أوصلها إلى ثلاثمائة ألف حديث، ومنهم من قصرها على خمسمائة حديث مع معرفة درجتها في الاتصال كأن تكون متواترة، أو مشهورة، أو أخبار آحاد، وكذلك درجات رواتها من حيث الحفظ، والعدالة، والضبط والصدق، وغيره ذلك)[١].

والجواب عن هذا الشرط:

بأنه من الغريب أن يكلف المجتهد بحفظ هذا العدد الهائل من الأحاديث الشرعية، وأنه من الشروط التعجيزية غير المقبولة، ولماذا يكلف المجتهد بصرف وقته بحفظ السنة مضافاً إلى القرآن وعلى الأخص بعد تدوين السنة على حسب الأبواب الفقهية.

نعم: على المجتهد أن يفحص فيما يحتمل وجود المخصص أو المقيد وما شاكل من الأبواب ليكون على بصيرة من فتواه، ومن الغرابة بمكان أن يقال بقصر أحاديث الأحكام على خمسمائة حديث، ولذلك علق الشوكاني قائلاً: (وهذا من أعجب ما يقال فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة)[٢].

وفي الحقيقة، أن مثل هذه الشروط التي تفرض على المجتهد إنما هي تحميل لعملية الاستنباط بأكثر من واقعها في عالم الإثبات، والخارج وهي عقبة تقف في طريق المجتهد ووصوله إلى تقمص مقام المرجعية الدينية ولا ندري متى سيوفق من تصدى لهذا المنصب أن يصل إليه لو أراد أن يتصدى لحفظ

---

(١) المصدر المتقدم: ٥٢٠.

(٢) الشوكاني الزيدي: ارشاد الفحول/ ٢٥١.

القرآن الكريم والسنة النبوية. مضافاً، إلى تعلمه بقية العلوم التي تؤهل الشخص للوصول إلى مقام الإجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية بتطبيق الكبريات على الصغريات على أننا لو فرضنا أن لهذا النوع من الشروط مجالاً فيما سبق تدوين السنة فإنه لا مجال له بعد ما وصل إليه حال الأحاديث اليوم من التبويب، والتدوين المرتب على حسب تبويب الأبواب الفقهية بحيث صار من اليسير الإحاطة بما يحتاج إليه المجتهد من خلال التبويب المذكور.

هل يؤخذ بقول المجتهد مع وجود الإمام؟

وحينئذٍ، فيقال: هل يسوغ للعامي أن يرجع إلى المجتهد ليفتيه على طبق مذهب إمام لا يزال بين ظهرانيهم ولِم لَم يكلف العوام في مثل هذه الحالة بالوصول إلى الإمام نفسه ليأخذوا حكمهم الشرعي منه بدون واسطة بينهم مهما كانت الواسطة من المكانة العلمية والمقدرة الفقهية؟

نعم، في صورة عدم وجود الإمام أو وجوده وعدم التمكن من الوصول إليه كما في زمن الغيبة يرجع إلى المجتهد باعتباره نائب الإمام، وباعتباره أن أخذ الحكم الشرعي منحصر بذلك الطريق.

وللإجابة على هذا السؤال نقول:

إن منع العوام من الرجوع إلى أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، ويونس، وأبان وتكليفهم بالرجوع إلى الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) حين وجوده إنما هو لو كان الأخذ بفتوى هؤلاء ومن كان من أضرابهم بغير مدرك شرعي، فيقال فيه: بأن الأخذ بهذا النوع من الفتوى وترك الأئمة إنما هو من الأخذ بما ليس بحجة مع التمكن من الأخذ بما هو حجة.

ولكن شيئاً من ذلك لم يرد بعدما كان الرجوع إلى هؤلاء إنما هو بأمر من الأئمة أنفسهم، والمفروض أن الإمام (عليه السلام) يريد من أبان بن تغلب الجلوس والإفتاء.

وفي مورد آخر، يحيل السائل على العمري وابنه ليأخذ منه معالم دينه. ويحق لنا أن نتساءل بعد ذلك، أنه ما معنى الأمر بالجلوس والإفتاء لو كان الواجب على هؤلاء البيان واللازم على السائل المخالفة والرجوع إلى الإمام نفسه؟

(إن الخبر الواحد - مثلاً - بعد أن ثبتت حجيته عند من يرى الحجية له لا معنى للقول بتوقفه من الأخذ به لأنه خبر واحد وليكن ذلك أو ليكن غيره المهم هو الحصول على مدرك شرعي والمفروض أنه قد حصل في نظر من يقول بحجيته.

وقد قسم الشيخ الأنصاري مراتب امتثال الحكم الشرعي فرتبها على أربعة أقسام ذكر الأولى منها بقوله: (إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع:

الأولى: الامتثال التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه المكلف به وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به، بالطريق الشرعي، وإن لم يفد العلم ولا الظن كالأصول الجارية في مواردها، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهاد)[1].

إذن ففتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهاد حجة، وهي في عرض الامتثال العلمي التفصيلي. ومعنى العرضية، إن فتوى من أحال الإمام(عليه السلام) الرجوع إليه قد اكتسبت الحجة في حال حضوره.

وبالنتيجة، فلا بأس بالأخذ بها في الوقت الذي كان بالإمكان الرجوع فيه إلى الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) وهذا هو معنى ثبوت الحجية لفتوى في عرض وجود الإمام (عليه السلام).

وليعلم بأن هذه النتيجة حتمية فإن الطريق المعين من قبل الإمام (عليه السلام) حكمه حكم مقال الإمام نفسه لأن الإمام بهذا الإرشاد هو المسؤول عنه لو اشتبه الطريق وأدى به إلى مخالفة الواقع ومن هنا تنبثق المصلحة السلوكية بناءاً على مذهب المخطئة.

على أن هذا الاستغراب يندفع لو لاحظنا الظروف التي كانت تحيط بالأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) حيث لم تكن تسمح بالاتصال بالإمام من قبل طالبيه في كل وقت نظراً للأضواء التي كانت تسلطها السلطة المعادية عليه وتتبع من

---

(١) الشيخ الانصاري: الرسائل/ ١٧٨، طبعة تبريز.

يدخل عليه فكانت هذه عقبة تقف في طريق المكلفين للوصول إلى حملة الرسالة المحمدية.

ولكن هذه الأضواء لم تكن مسلطة على الاتباع لهم بهذه الشدة والمضايقة فكان من السهل على المكلفين الوصول إليهم وأخذ الأحكام الشرعية منهم.

فلا غرابة إذن لو جاز الرجوع إلى المجتهدين مع وجود الأئمة المعصومين (عليهم السلام) كما عرفت.

كيف يتم تعيين مرجع التقليد؟

وقد ذكر الفقهاء في كيفية تعيين مرجع التقليد طرقاً تفتح المجال أمام المكلف العامي لمعرفة مقلده ولولا تلك الطرق لكان من الصعب على العامي أن يقوم بنفسه بهذه المهمة، وهو بعيد عن الصعيد العلمي فلا يمكنه تشخيص ذلك.

قال السيد الطباطبائي اليزدي: (يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة، وعلم باجتهاد شخص. وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة أخرى من أهل الخبرة ينفيان عنه الإجتهاد. وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم)[١].

هذه هي الطرق التي يتوصل العامي من خلالها لتشخيص من يأخذ بيده ليطمئن بفراغ ذمته من التكاليف المعلومة لديه ولابد من ملاحظتها على الترتيب المذكور في عبارة السيد الطباطبائي.

العلم الوجداني، ولا شبهة في حجيته لأن حجية العلم ثابتة بحكم العقل والشارع المقدس لم يردع عنها لعدم إمكان ذلك بالنسبة إليه نظراً إلى أن حجية العلم ذاتية - على ما يقرر في المباحث الأصولية - عند التعرض لحجية القطع.

شهادة العدلين، فإن مرجع ذلك إلى حجية البينة، وهذا الموضوع، وإن وقع البحث فيه، وتصدى غير واحد لإثبات حجية البينة بوجوه عديدة، ولكن تلك الوجوه لم تسلم من الخدشة، والمناقشة.

---

(١) السيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى/ مسألة ٢٠ من مسائل التقليد.

إلاّ أنه مهما بلغ الجدال بين الطرفين فإن اعتبار البينة مما توقف فيه فلا داعي لإطالة الحديث وجر البحث إلى ما هو خارج عن طبيعته.

الشياع المفيد للعلم: وفي الحقيقة أن هذا الشياع أهميته باعتبار رجوعه في النهاية إلى العلم وحجيته حينئذٍ ذاتية، ولذلك يرد الاشكال عليه، بعدم الفرق بين الشياع المفيد للعلم، وبين العلم نفسه ما دامت النتيجة هي الأخذ بالعلم للتوصل إلى معرفة اجتهاد المجتهد وليس هذا أجنبياً عن ذاك.

نعم، فرق بينهما من ناحية السبب فإن السبب لحصول العلم في هذا الطريق هو الشياع أما في الطريق الأول فهو حصول العلم باجتهاده من أي طريق كان[١].

السنة ونظرهم فيمن يرجع إليه:

فيما تقدم أعطينا صورة واضحة عن المقلد أو المجتهد عند الشيعة وذكرنا الشروط الأساسية المطلوبة في مرجع التقليد، ومن يتولى هذه الزعامة الدينية.

أما المجتهد عند أهل السنة فقد تعرضت له مصادرهم الأصولية فقسمته إلى أقسام تبعاً لتقسيم الإجتهاد في نظرهم.

الأول - المجتهد المطلق:

ويعرف بأنه: من كان مستقلاً في استنباط الحكم الشرعي.

وعرف أيضاً: (فأما المجتهد مطلقاً فهو من حفظ، وفهم أكثر الفقه وأصوله، وأدلته في مسائله إذا كان له أهلية تامة تمكنه معرفة أحكام الشرع فيها بالدليل، وسائر الوقائع فإذا كثرت صلح مع بقية الشروط أن يفتي، ويقضي وإلاّ فلا)[٢].

وعدّ غيره من هذا القسم الأول وعلى سبيل المثال، الإمامين جعفر الصادق

---

(١) لاحظ السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٣٨، الطبعة الرابعة.

(٢) ابن حران الحنبلي: صفة الفتوى والمفتي/ ١٥.

وأباه الإمام الباقر (عليه السلام)، وكذلك أصحاب المذاهب الأربعة وغير هؤلاء من فقهاء الصحابة، والتابعين[١].

وحينما يتحدث السيوطي عن هذا القسم من المجتهدين نراه يقول:

(وهذا شيء فقد من دهر بل لو أراده الإنسان لامتنع عليه)[٢].

أما أنه شيء فقد من دهر فهذا صحيح على مذهبهم من غلق باب الإجتهاد والاقتصار على المذاهب الأربعة، وأما أنه لو أراده الإنسان لامتنع عليه فلماذا مع أن الإنسان قد وصل بفهمه، وإدراكه إلى حل كثير من المعضلات وترقى بحيث كان جامعاً لكل الصفات التي ذكروها في صفة المجتهد المطلق؟

وهل يعني هذا أن من جاء متأخراً لا يصل بفهمه إلى ما وصل إليه الأئمة الأربعة ولا يبالغ كما بينا فيما سبق أن كثيراً من العلماء المتأخرين إن لم يفوقوا الأئمة المذكورين فلا أقل من مساواتهم لهم فلماذا هذا التعجيز المذكور؟

الثاني: مجتهد المذهب.

ويراد منه المجتهد المنتسب إلى مذهب من المذاهب حيث يسلك طريقة ذلك الإمام فيجتهد في الوقائع التي يبتلي بها على طبق الأصول التي يراها أمام ذلك المذهب قال السبكي: (ودونه - أي المجتهد المطلق - مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه)[٣].

ولا يمنع هذا المجتهد من أن يخالف أمامه في بعض الفروع[٤].

ومثّل لهذا النحو بأبي يوسف، وزفر من الحنفية[٥].

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه/ ٦٣١.
(٢) الشيخ وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٤٢٥.
(٣) الشيخ حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع/ ٢، ٤٢٥.
(٤) خلاف: خلاصة التشريع الإسلامي/ ٢، ٤٤٥.
(٥) الشيخ وهبة الزحيلي: الوسيط في أصول الفقه/ ٦٦٥.

الثالث: المجتهد فيما لا رواية فيه .

وعرف بأنه من يتبع أمامه في الأصول، والفروع وينفرد الواحد منهم في استنباط الأحكام في المسائل التي لا رواية فيها عن ذلك الإمام.

وربما أطلق عليه اسم: (المجتهد المقيد)[١] أو (مجتهد المذهب)[٢].

الرابع: المجتهد المرجح.

وليست وظيفة هذا المجتهد الاستنباط بل وظيفته الترجيح إما بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها له الطبقة السابقة، أو الترجيح، والموازنة بين الروايات المختلفة المروية عن إمامه وترجيح بعضها على البعض الآخر[٣].

وقال النووي عن هذا القسم (فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها: يصور، ويحرر، ويمهد، ويزين، ويرجح)[٤].

الخامس: مجتهد الفتيا.

عرفه السبكي: (وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على قول)[٥].

وعلق عليه العطار بقوله: (في مذهب إمامه)[٦].

وقد يطلق عليه اسم: (المجتهد من أهل التخريج)[٧].

ولا يتعدى هذا المجتهد عن كونه مفسراً لقول الأئمة، أو معيناً لأحد وجهين يحتملهما قول ذلك الإمام فهو يزيل ما اكتنف قول ذلك الإمام من غموض وخفاء.

---

(١) المصدر المتقدم.

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه/ ٣٧٩ . ٣٨٠.

(٣) المصدر المتقدم.

(٤) الشيخ وهبة الزحيلي: المصدر المتقدم/ ٣٨١.

(٥) الشيخ حسن العطار: المصدر المتقدم/ ٤٢٥.

(٦) المصدر المتقدم.

(٧) خلاف: المصدر المتقدم/ ٣٤٣.

مع التقسيم المذكور:

وقد اعترض على هذا التقسيم من ناحية (خروجه على أصول القسمة المنطقية لخلطه بين قسم من الأقسام وبين مقسمها يجعلها قسيماً لمقسمها. والأنسب توزيعها من وجهة منطقية إلى قسمين: مطلق، ومقيد. والمقيد إلى الأقسام الأربعة الأخرى لوجود قدر جامع بينها وهو الإجتهاد في اطار مذهب معين)[١].

أما الإمامية، فانهم لا يرون المجتهد المقيد بحسب الاصطلاح المذكور مجتهداً يرجع إليه كمرجع يناط به التقليد ذلك لأن المجتهد غير القسم الأول وهو المطلق لو لاحظناه لرأيناه يدور حول المذهب الذي أسس أساسه أحد الأئمة وليس ذلك من قبيل المجتهد المطلق الذي تكون له القدرة على استنباط الأحكام الشرعية كما يشترطه الإمامية في مجتهدهم، وبالأحرى عدم تسمية هذا المجتهد المقيد مجتهداً. (ومن الواضح أن المجتهد المقيد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم لعدم حصول المعرفة التفصيلية لأصول الفقه لديه واجتهاده فيها إذ مع اجتهاده فيها وقيام الحجة لديه عليها كيف يسوغ له التقييد بأصول مذهب والسير ضمن أطاره الخاص، وربما اختلف مع إمام المذهب بأصل من الأصول وكان لديه مما لا يصلح الاحتجاج به)[٢].

كل ذلك لأنا نرى المجتهد المقيد في أقسامه الأربعة لا يتعدى أمامه الذي يرجع إليه كما بيناه، ولو كان في بعض الأقسام ينفرد في استنباط الحكم في بعض الفروع التي لا رواية فيها فإنه لا يتعدى في الوقت نفسه كونه مقيداً بتبعية إمامه في الأصول، والفروع، وهكذا في بقية الأقسام.

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة/ ٥٩٢.

(٢) المصدر المتقدم.

البَحْثُ الرَابعْ:

في المُقَلِّدْ

المقلد من هو؟

وإذا ما انهينا البحث عن مرجع التقليد وعن الشروط المتعلقة به وجاء دور البحث عن المقلد، وهو العامي نقول:

أما الشيعة فقد تحدثت مصادرهم فحددت المقلد بكونه:

البالغ العاقل غير المجتهد فيما يقلد فيه، قال صاحب الفصول: (فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وإن كان مميزاً)[١].

أما الشيخ الأنصاري فقد عرفه بقوله: (يجوز التقليد للعامي الصرف والعالم غير البالغ رتبة الإجتهاد وهو موضع وفاق)[٢].

وأما أهل السنة فإنهم يرون (المقلد) من كان غير مجتهد مطلق فذلك يلزمه التقليد كما يحدث عن ذلك ابن الهمام الحنفي، ولا يكفيه كونه مجتهداً في بعض المسائل من الفقه أو بعض العلوم على القول بتجزي الإجتهاد فيما لا يقدر عليه من المسائل ويلزمه التقليد مطلقاً فيما يقدر عليه وما لا يقدر على القول بالتجزي[٣].

أما الآمدي، فقد منع المجتهد من التقليد لغيره من المسائل التي توصل إليها بالإجتهاد، وأما غيره فإن كان عامياً صرفاً فلابد له من التقليد وكذا لو

---

(١) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم: الفصول/ البحث عن شرائط المقلد.

(٢) الشيخ الأنصاري: الإجتهاد والتقليد/ ١٢.

(٣) محمد أمين الحنفي: تيسير التحرير/ ٤، ٢٦٤. ومثله محب الدين البهاري: مسلم الثبوت. و محمد بن نظام الدين الأنصاري الحنفي: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت/ ٢، ٤٠٣.

ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الإجتهاد لأن حكمه حكم العامي[١].

وقال القاضي عضد الملة والدين في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب ما يلي: (أقول: من لم يبلغ درجة الإجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عامياً أو عالماً بطرف صالح من علوم الإجتهاد، وقيل إنما يلزم العالم بالتقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله)[٢].

أما الغزالي: فقد عبر عنه بقوله: (العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء)[٣].

ومن مجموع هذه الأقوال يظهر لنا، أن غير المجتهد سواءً كان عامياً صرفاً أو عالم غير بالغ رتبة الإجتهاد لابد له من التقليد.

هذا ما يظهر من المصادر الأصولية السنية، والشيعية.

ولنا على ذلك، فقد سبق وأن بينا أن المكلف بعد أن علم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية نجزت عليه بواسطة هذا العلم الاجمالي فالعقل يرشده إلى التقليد كطريق تخييري بين الاحتياط والإجتهاد فالمكلف لو لم يجد في نفسه ملكة الإجتهاد كان بلا شك عامياً من هذه الجهة، أو عالماً ولكنه ليس بمجتهد وإذا ثبت أنه ليس بمجتهد فلابد من اختياره لأحد هذين:

الاحتياط، أو التقليد. والمفروض أن الاحتياط عسر عليه.

إذن فلابد من سلوكه لطريق التقليد لتفريغ ذمته مما انشغلت به من التكاليف الإلزامية.

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام/ ٤، ٤٩٣.

(٢) ابن الحاجب الأسنوي: مختصر المنتهى الأصولي/ ٢، ٣٠٦.

(٣) الغزالي: المستصفى/ ٢، ٣٨٨.

البَحْثُ الخَامسْ:

المُقلِد فيه

ما يلزم التقليد فيه:

قال السيد الطباطبائي شارحاً ما يلزم التقليد فيه: (محل التقليد، ومورده الأحكام الفرعية العملية فلا يجزي في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو، والصرف ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية، أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفية - إلى قوله - وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة، والصوم، ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية)[١].

فالتقليد إنما يكون في الأحكام الشرعية الفرعية والمعبر عنها بالمسائل الفقهية وأما بقية الموارد التي ذكرها السيد في عبارته فالمهم الذي يستحق البحث فيه هو (التقليد في أصول الدين).

ولا داعي في البحث عن الباقي لخروج بعضها عن محل الإبتلاء بالنسبة إلى العوام فلا يجري التقليد فيه والبعض الآخر ليس مما يرجع فيه لأهل الخبرة لرجوعها إلى إثبات الظهور في الكلام في معنى خاص والظهور العرفي لا يثبت بفتوى أحد.

التقليد في أصول العقيدة:

مما سبق اتضح لنا حال التقليد في المسائل الشرعية الفرعية وآراء المذاهب في ذلك.

---

(١) راجع السيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى/ مسألة ٦٧ من مسائل التقليد.

وأما الاعتقاديات مما لا يرجع إلى المسائل الفرعية كالاعتقاد بوحدانية الله عز وجل فهل التقليد فيها جائز أم هو محرم، ولابد فيها من الاعتقاد، والجزم؟

وقبل الخوض في بيان هذه الجهة لابد لنا من معرفة أصول العقائد موضوعاً ليبحث عن الحكم بعد ذلك.

ما هي أصول العقيدة؟

وللإجابة على هذا السؤال نقرر:

إن أصول العقيدة هي ما يكون الأمر فيها دائراً حول الاعتقاد مما لا يستلزم ويستتبع عملاً في الخارج وذلك كالاعتقاد بالله الكريم وما يعود إلى ساحته المقدسة، وبالنبوة، وما يتبعها من مستلزمات فإن المطلوب في هذين الأصلين عقد القلب وإن كان عقد القلب فيها يستتبع عملاً على طبق ذلك المعتقد.

على أن بالإمكان تقسيم هذه الأصول إلى قسمين:

القسم الأول: كالاعتقاد بالله جل شأنه والجزم بالنبوة لنبيه الكريم (ﷺ).

القسم الثاني: ويضم جميع ما يعود إلى المذهب من معتقدات كالإمامة والمعاد غيرهما.

وبالإمكان أن نقول، إن كلا هذين القسمين لا يجوز التقليد فيه بالمعنى المصطلح وهو الرجوع إلى المجتهد والأخذ بقوله تعبداً، بل لابد فيها من العلم والاعتقاد من دون تعبد بقول من يجوز إليه الرجوع في التقليد في الأحكام الشرعية إلاّ أن الفرق بين هذين القسمين أن القسم الثاني يجوز فيه الاستناد إلى دليل شرعي يؤخذ فيه من هذه الجهة.

الدليل على جواز التقليد في القسم الأول:

ويستدل على ذلك بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل بتصوير:

إن في القول بعدم الحاجة إلى العلم بالله وبوحدانيته وعدم المعرفة التفصيلية بذاته وبنبوة نبيه الكريم يحتمل المكلف الضرر الأخروي من العقاب

ولا يكون دفع الضرر المحتمل فيما نحن فيه إلاّ بحصول المعرفة التفصيلية اليقينية إذ بالتقليد في متن هذه المطالب لا يحصل دفع الضرر لاحتمال الخطأ في الرأي فلا يحصل والحال هذه الأمن من الضرر والخطأ.

وحينئذٍ، فالعقل هو الذي يأمرنا بالتفكير في هذين الأصلين: الاعتقاد بالله، والجزم بالنبوة تفكراً ذا عمق وأصالة ولا يجيز لنا التقليد فيها لاستلزام التقليد والقول به الدور الباطل.

تصوير الدور، أنا لو أجزنا اتباع الغير في هذين الأصلين وتقليد الآخرين لاحتجنا في مقام تصحيح هذا التقليد والقول باعتباره إلى حجة ملزمة في هذا الاتباع والملزم له لابد له من رجوعه بالأخير إلى الشرع. فالاعتقاد إذن بالشارع المقدس يتوقف على الاعتقاد به وهذا معنى الدور الباطل.

الدليل الثاني - الإجماع :

وقد قال عنه سيدنا الأستاذ السيد الحكيم (قدس سره) معلقاً على قول السيد الطباطبائي في عروته: محل التقليد ومورده الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين (إجماعاً ادعاه جماعة بل ادعي إجماع المسلمين عليه)[١].

ولكن الصحيح، أن دعوى كهذه لا تنفعنا كدليل لأن مسألتنا ليست من المسائل الفرعية الأحكامية ليكون الإجماع فيها حجة بل من المسائل الاعتقادية ولا مجال للتمسك بهذه الدعوى من قبل المسلمين فيها لأنها أول الكلام. على أنه سيظهر لنا من نقل آراء فقهاء السنة أن هناك كثيراً منهم يجيزون التقليد في هذه المسألة.

التقليد في القسم الثاني:

وقد عرفت أن القسم الثاني من الاعتقاديات يشمل ما عدا التوحيد والنبوة مما يعود إلى أصول المذهب وهذا كالقسم الأول لا يجوز فيه التقليد - بالمعنى المصطلح - من الرجوع إلى الغير والأخذ بقوله تعبداً بل لابد فيه من العلم

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى/ ١، ٩٨/ ط ٣.

أيضاً، ولكن هذا القسم يجوز لنا الرجوع فيه إلى دليل شرعي كما في رجوعنا إلى صاحب الشرعية الرسول الأعظم (ﷺ) بعد أن ثبتت حجية الرسالة بالعلم والاعتقاد لنأخذ منه بقية الأصول.

فالنبي الكريم (ﷺ) بعد الإعتقاد بنبوته وأنه مصدر التشريع عن الله عزوجل هو الذي يرجع إليه في تعيين الإمام والخليفة من بعده وبالفعل فقد فعل ذلك في غدير خم حيث عيّن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ونص على خلافته كإمام للمؤمنين.

وإذا أردنا من التقليد الاستناد إلى الدليل الشرعي جاز لنا أن نقول بجواز التقليد في هذا القسم ولكنه كما عرفت، ليس تقليداً بالمعنى المصطلح والذي هو موضوع البحث.

هذا وقد تعرض فقهاء السنة إلى مسألة التقليد في العقيديات فوقع الخلاف بينهم في ذلك، فقال بعضهم: بجواز التقليد، ومنعه آخرون. قال الشوكاني: (المسألة الثانية: اختلفوا في المسائل العقلية المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا؟

فحكي عن الرازي في المحصول عن كثير من الفقهاء: أنه يجوز.

ولم يحكه ابن الحاجب في المختصر إلاّ عن العنبري.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز.

وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب عن إجماع أهل العلم من أهل الحق، وغيرهم من الطوائف. قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد، وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء. وقال إمام الحرمين في الشامل: لم يقل بالتقليد في الأصول إلاّ الحنابلة وقال الأسفرائيني: لا يخالف فيه إلاّ أهل الظاهر)[١].

وأخيراً، وحيث انتهيت من البحث أرجو من الله التوفيق وأملي من القارئ أن أكون قد أديت ما هو المطلوب في هذا البحث.

---

(١) الشوكاني الزيدي: ارشاد الفحول/ ٢٦٦.

فهرست الإعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الراء

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاء

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الياء

أهم مصادر الكتاب

مصادر البحث

١: القرآن الكريم.

التفسير

٢: تفسير التبيان:

للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي. المطبعة العلمية - النجف الأشرف.

٣: جامع البيان (تفسير الطبري):

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري. مطبعة البابي، الطبعة الثانية.

٤: مجمع البيان:

للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي. المطبعة الإسلامية - طهران.

٥: الميزان:

للسيد محمد حسين الطباطبائي. دار الكتب الإسلامية - طهران.

اللغة

٦: تاج العروس:

لمحمد مرتضى الزبيدي. المطبعة الخيرية - مصر.

٧: أساس البلاغة:

لمحمود بن عمر الزمخشري. دار الكتب - مصر.

٨: الصحاح:

لاسماعيل بن حماد الجوهري. دار الكتاب العربي - بمصر.

٩: أقرب الموارد:

لسعيد الخوري الشرتوني اللبناني - بيروت.

١٠: لسان العرب:

لمحمد بن جلال الدين بن منظور - دار لسان العرب - بيروت.

١١: النهاية في غريب الحديث والأثر:

لمحمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير. المطبعة الخيرية - مصر.

الحديث وأصوله

١٢: أصول الكافي:

لأبي جعفر الكليني الرازي. المطبعة الحيدرية - طهران.

١٣: تهذيب الأحكام:

للشيخ محمد بن الحسن الطوسي. مطبعة النعمان - النجف.

١٤: الدراية:

لزين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني).

١٥: فروع الكافي:

لمحمد بن يعقوب الكليني. المطبعة الحيدرية، طهران.

١٦: وسائل الشيعة:

للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. المكتبة الإسلامية - طهران.

رجال وتراجم

١٧: أعيان الشيعة:

السيد محسن الأمين العاملي. مطبعة ابن زيدون - دمشق.

١٨: الإعلام:

لخير الدين الزركلي - طبع بيروت.

١٩: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة:

الشيخ أسد حيدر - طبع النجف.

٢٠: تنقيح المقال:

للشيخ عبد الله المامقاني - طبع إيران.

٢١: رجال السيد بحر العلوم:

للسيد محمد مهدي بحر العلوم. طبع النجف الأشرف.

٢٢: رجال العلامة:

للحسن بن يوسف بن مطهر الحلي. المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف.

٢٣: رجال الكشي:

لمحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٢٤: رجال النجاشي:

أحمد بن علي بن العباس النجاشي. مطبعة مصطفوين - طهران.

٢٥: روضات الجنات:

الميرزا محمد باقي الخوارنساري. مطبعة مهر - قم.

٢٦: الفهرست:

محمد بن إسحاق بن النديم. المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف.

٢٧: الكنى والألقاب:

الشيخ عباس القمي. المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف.

٢٨: معجم رجال الحديث:

السيد أبو القاسم الخوئي. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

الفقه

٢٩: الإجتهاد والتقليد من التنقيح:

للشيخ ميرزا علي الغروي تقديراً لدرس السيد الخوئي. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٣٠: بداية المجتهد:

لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي.

٣١: بلغة الفقيه:

للمرحوم السيد محمد بحر العلوم. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٣٢: جواهر الكلام:

للشيخ محمد حسن النجفي. طبع إيران.

٣٣: الحدائق الناظرة:

للشيخ يوسف البحراني. طبع إيران.

٣٤: الدرة النجفية:

للشيخ يوسف البحراني. طبع إيران.

٣٥: دروس في فقه الشيعة:

للسيد محمد مهدي الخلخالي تقديراً لدرس السيد الخوئي. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٣٦: شرائع الإسلام:

لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٣٧: العروة الوثقى:

السيد محمد كاظم اليزدي. طبع إيران.

٣٨: القضاء:

الميرزا محمد حسن الاشتياني. طبع إيران.

٣٩: كشف الغطاء:

للشيخ جعفر كاشف الغطاء. طبع طهران.

٤٠: مختصر المزني:

لاسماعيل بن يحيى المزني ملحق بكتاب الأم للشافعي. شركة الطباعة الفنية بمصر.

٤١: مسالك الأحكام:

لزين الدين الجبعي العاملي المعروف بالشهيد الثاني. طبع إيران.

٤٢: مستمسك العروة الوثقى:

السيد محسن الحكيم. مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٤٣: مصباح الفقيه:

الحاج أقار رضا الهمداني. المطبعة الحيدرية - طهران.

٤٤: مفتاح الكرامة:

السيد محمد جواد العاملي. مطبعة الشورى، بالفجالة مصر.

٤٥: المغني:

لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. مطبعة الإمام - بمصر.

٤٦: المكاسب:

للشيخ مرتضى الأنصاري. طبع إيران.

٤٧: نهاية الأفكار:

الشيخ محمد تقي البروجردي تقريراً لدرس المحقق العراقي. مطبعة النعمان - النجف الأشرف.

أصول الفقه

٤٨: الإجتهاد والتقليد:

للشيخ مرتضى الأنصاري. طبع إيران.

٤٩: الإجتهاد والتقليد:

للشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمباني.

٥٠: الإحكام في أصول الأحكام:

لعلي بن أبي علي بن محمد الآمدي شافعي. مطبعة الحلبي - القاهرة.

٥١: الأحكام في أصول الأحكام:

لأبي محمد علي بن حزم الاندلسي الظاهري ظاهري. مطبعة الإمام - بمصر.

٥٢: إرشاد الفحول:

لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني الزيدي زيدي. مطبعة البابي - مصر.

٥٣: الأصول العامة:

السيد محمد تقي الحكيم. دار الأندلس - بيروت.

٥٤: أصول الفقه:

للشيخ محمد رضا المظفر.

٥٥: أصول الفقه:

للشيخ محمد الخضري. مطبعة دار الإستقامة.

٥٦: أصول الفقه:

للشيخ محمد أبو زهرة. مطبعة دار الثقافة العربية للطباعة - بمصر.

٥٧: أصول الفقه:

لبدران أبو العينين بدران. مطبعة دار المعارف - بمصر.

٥٨: أصول الفقه الإسلامي:

لزكي الدين شعبان. مطبعة دار التأليف - بمصر.

٥٩: تيسير التحرير:

لمحمد أمين المعروف بأمير يادشاه الحنفي حنفي. مطبعة البابي - بمصر.

٦٠: الوسائل:

للشيخ مرتضى الأنصاري. طبع إيران.

٦١: رسائل:

السيد جمال الدين الكلبايكاني. المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف.

٦٢: حاشية العطار على جمع:

للشيخ حسن العطار.

٦٣: الجوامع:

مطبعة مصطفى محمد - مصر.

٦٤: الحق المبين في تصويب:

للشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٦٥: المجتهدين وتخطئة الإخباريين:

طبع حجر - إيران.

٦٦: عناية الأصول:

للسيد مرتضى الفيروزآبادي. مطبعة النجف - النجف الأشرف.

٦٧: الفوائد المدنية: لميرزا محمد أمين الاسترآبادي. طبع حجر - إيران.

٦٨: فواتح الرحموت في شرح:

لمحمد بن نظام الدين الأنصاري الحنفي.

٦٩: مسلم الثبوت:

٧٠: الفصول:

للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم. طبع إيران.

٧١: صفة الفتوى والمفتي:

لأحمد بن حمدان الحراني الحنبلي.

٧٢: والمستفتي:

طبع المكتب الإسلامي - بدمشق.

٧٣: القلائد على الفرائد:

للشيخ غلام رضا شرحاً لرسائل الشيخ الأنصاري. طبع - تبريز.

٧٤: كفاية الأصول:

للشيخ محمد كاظم الخراساني. طبع إيران.

٧٥: مختصر المنتهى الأصولي:

لابن الحاجب الكردي الاسنوي مالكي. طبع كردستان العلمية - بمصر.

٧٦: المستصفى في علم الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي شافعي، بولاق - مصر.

٧٧: مسلم الثبوت:

لمحب الدين عبد الشكور البهاري. مطبعة الحسينية - القاهرة.

٧٨: مصباح الأصول:

للسيد محمد سرور البهسودي تقريراً لبحث السيد الخوئي،
مطبعة النجف - النجف الأشرف.

٧٩: مصابيح الأصول:

السيد علاء الدين بحر العلوم تقريراً لدرس السيد الخوئي. الإسلامية - طهران.

٨٠: منتهى الأصول:

السيد ميرزا حسن البجنوردي. مطبعة النجف - النجف الأشرف.

٨١: نهاية الدراية:

للشيخ محمد حسين الكمباني الاصفهاني.

٨٢: نهاية السؤال في شرح منهاج الأصول:

لجمال الدين الاشعري الشافعي. بولاق - مصر الاميرية.

٨٣: الوسيط في أصول الفقه:

لوهبة الزحيلي. الطبعة الثانية.

كتب أخرى

٨٤: الحسبة والمحتسب:

نقولا زيادة الكاثوليكية - بيروت.

٨٥: الأحكام السلطانية:

لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. مطبعة البابي - مصر القاهرة.

٨٦: رسالة الإسلام:

مجلة دار التقريب - القاهرة.

٨٧: الزبدة:

للشيخ محمد بن الحسن البهائي. حجر - إصفهان.

٨٨: معالم القربة في أحكام الحسبة:

لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة. مطبعة دار الفنون بكيمبرج.

٨٩: نهاية الرتبة في طلب الحسبة:

عبد الرحمن بن نصر الشيرازي الشافعي. مصر لجنة دار التأليف.

٩٠: نهج البلاغة:

للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. جمع السيد الشريف الرضي - طبع بيروت.

فهرس المحتويات

التقليد في الشريعة الإسلامية